

La 3p

VII CURSO DE POSTGRADO EN PLANIFICACION DEL DESARROLLO
MAESTRIA SOCIAL

ASIGNATURA: PLANIFICACION DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGIA

C E N D E S

Tema: El discurso ideológico como racionalidad y falsa conciencia.

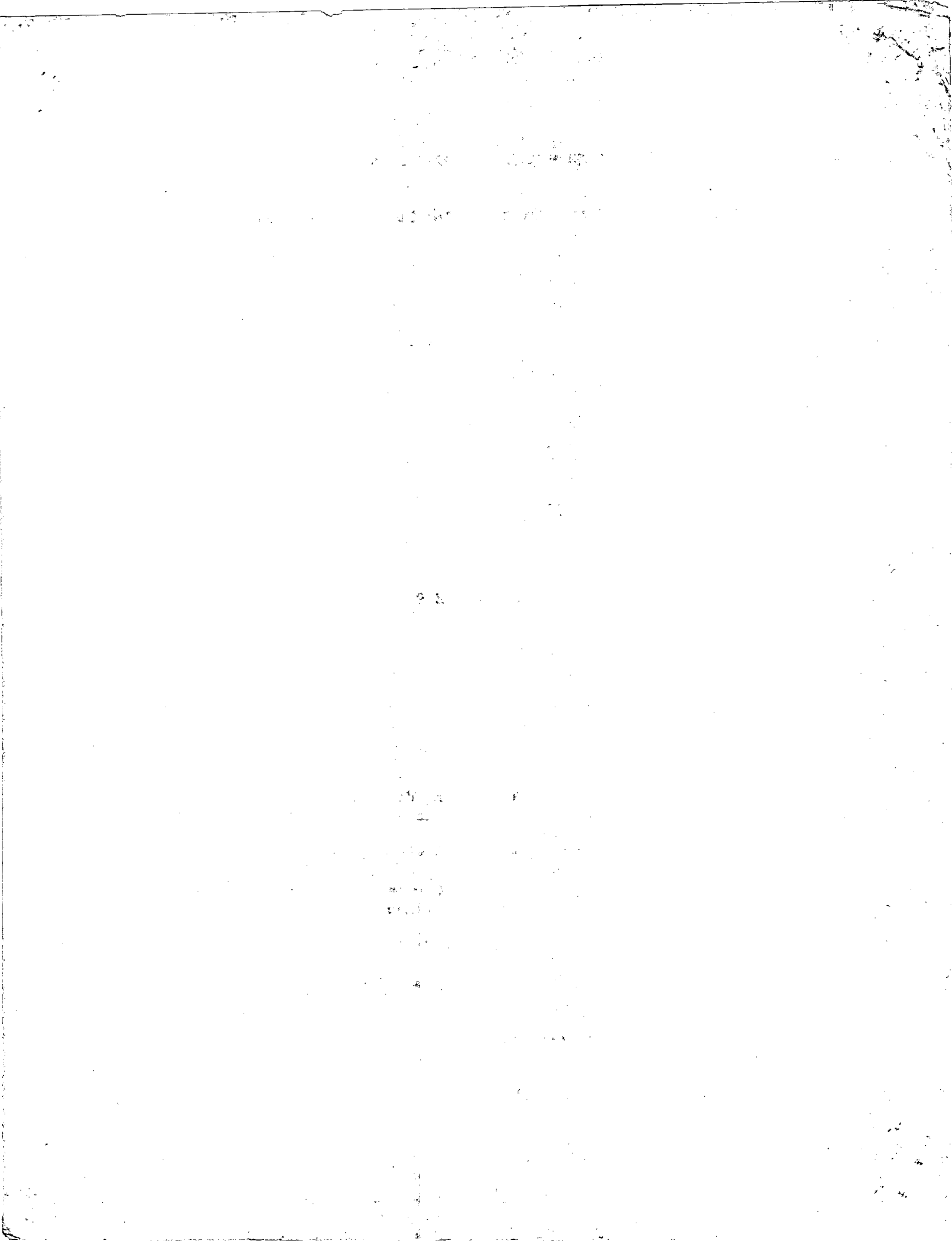
Autor: Alvin Gouldner

Prof.: Carmen García, Lourdes Yero, Ramón Piñango

Borrador de Traducción:

Ramón Piñango

(Sólo para distribución interna)
13-9-77



"EL DISCURSO IDEOLOGICO COMO RACIONALIDAD Y FALSA CONCIENCIA"

Fijar el "universo del discurso"

La ideología supone la existencia de participantes "normales" o interlocutores normales; de situaciones normales en que ocurre el discurso; de reglas para aceptarlos en el diálogo y que rigen la conducta durante su desarrollo. Esto es tan cierto en el caso del discurso ideológico como en otros tipos de discursos. Es significativo que en lenguaje ordinario no hablemos de los niños como poseedores de una ideología. Generalmente, la ideología se usa para referirse a un orador normal que tiene una edad mínima, que se le atribuye cierta madurez y competencia lingüística. En pocas palabras, se hace referencia a un sujeto responsable y poderoso. Pero no es la inmadurez intelectual la única razón por la cual se considera que los niños no tienen ideología. La expresión normal de adherencia ideológica constituye un acto público al cual los niños tienen acceso limitado. Las ideologías incluyen discursos entre miembros de diferentes familias, no sólo dentro de éstas; es un discurso entre extraños, no sólo entre amigos.

Delimita un "grupo de interés ideológico"

Las ideologías pueden organizar la acción social y las solidaridades sociales en formas que son irrelevantes a (o que trascienden) las estructuras tradicionales de la sociedad - familia, vecindario o iglesia. Pueden unir a hombres que tienen poco en común a excepción de la idea que comparten. Entonces, ellas suponen la posibilidad de poderosas afinidades, de demandas y obligaciones entre personas unidas sólo por una creencia común. En cierta forma, esto es posible por el deterioro de las estructuras sociales tradicionales durante la transición de la sociedad del antiguo régimen a la nueva sociedad burguesa.

1

La movilización ideológica de las masas (al igual que el uso de la ideología como base de solidaridades sociales), supone una destruccion dionalización de la sociedad y de la comunicación, de lo que se permite discutir, de lo que se persigue y de lo que se proclama. En sociedades tradicionales sólo se permiten aseveraciones relativamente fijas, limitadas, conocidas y establecidas porque lo legítimo en tales sociedades es lo que ha sido, lo viejo; dentro del tradicionalismo sólo puede afirmarse lo firmemente establecido, limitado y estereotipado. La manera como podía justificarse esas aseveraciones también estaba limitada. El discurso estaba autorizado por la autoridad o posición social de quien lo presentaba.

La emergencia de la ideología, sin embargo, supone que nuevos tipos de afirmaciones y legitimaciones son posibles y, al mismo tiempo que han sido eliminados los viejos y estereotipados límites de lo que se podía decir. Ahora casi cualquier cosa se puede afirmar. Dentro de posibilidades ilimitadas, algunos comienzan a percibirse como grandes Prometeos, o, desde otro punto de vista, como personas anómicamente insociables. Como afirmó Lucien Goldmann "una vez que se destruyó la interferencia de lo sobrenatural, todo se hace natural y posible" (26). Todo: incluyendo tanto el terror del hombre como su reificación.

Una sociedad tradicional intacta, entonces, no ofrece mucho espacio para el juego de las ideologías. Pero al mismo tiempo, las ideologías tienen impacto recíprocamente deteriorante en las estructuras tradicionales y en el involucramiento de las personas en estas estructuras.

1.1

Las ideologías debilitan las estructuras tradicionales al reenfocar la visión de la vida cotidiana, y, específicamente al llamar la

.../...

atención sobre cosas que no aparecen en la evidencia normal, sobre lo que no se puede ver directamente a través de los sentidos, sobre lo que no está circunscrito a lo inmediato. Por ejemplo, no se puede ver una "clase" o una "nación" o el "libre mercado", pero las ideologías del socialismo, el nacionalismo y el liberalismo, traen a la mente estas estructuras. De esta manera, proveen un lenguaje que permite interpretar cosas que pueden ser vistas u oídas dentro de lo inmediato. La ideología permite destacarse cosas en la vida cotidiana que pueden ser vistas sin percatarse de ellas. Las ideologías permiten interpretar la vida cotidiana de maneras -- que no son posibles en los términos del lenguaje de la vida ordinaria: una discusión entre obreros y capataces por ejemplo, ahora puede ser interpretada como intensificación de la "lucha de clases". Las ideologías se convierten en la autoconciencia del lenguaje ordinario. Constituyen un meta lenguaje.

Los efectos disolventes de la ideología en la tradición surgen, en parte, porque aquélla permite que los actores se distancien de lo inmediato de la vida cotidiana; permite comenzar a ver el mundo de maneras que van más allá de los límites del lenguaje ordinario; y pueden crear nuevas solidaridades que distancian a las personas de lo tradicional, de la familia y los vecinos. Así, las ideologías permiten actuar con mayor efectividad de acuerdo con diferentes intereses sin la restricción de los nexos particularistas ni de los lazos convencionales del sentimiento o la lealtad que unen a los miembros de una tribu o de un vecindario. Las ideologías sirven para desenraizar a las personas, para desenraizar aún más lo ya desenraizado, para desvincular de lo inmediato y de las estructuras sociales tradicionales, para evadir los límites del sentido común y de la perspectiva limitante del lenguaje ordinario, permitiéndoles así seguir proyectos optados por ellas mismas. De esta manera, las ideologías -- contribuyen claramente, al menos de esta manera, tanto al discurso racional como a la política racional; a una racionalidad que es, al mismo tiempo, activada y limitada por ansiedades exacerbadas por el desarraigo de lo inmediato de la vida cotidiana. Las ideologías capturan y reorientan -

las energías de las ansiedades que flotan libremente. La ansiedad liquida los viejos compromisos simbólicos, permite buscar nuevos compromisos y juzgarlos de nuevas maneras. Pero la ansiedad también significa que, es preciso hacer esto con urgencia.

1.2

La discusión de Eric Hobsbawm sobre la transición del viejo tradicionalismo a la era de las nuevas ideologías enfatiza en forma muy apropiada que esa transición consiste en pasar del viejo dominio de los sistemas del pensamiento religioso a sistemas más seculares: "para gran parte de la historia y para casi todo el mundo ... los términos en que todos, a excepción de algunas personas educadas y liberadas, concebían el mundo, consistían en el tradicionalismo religioso ... en algún momento anterior a 1848 esto dejó de ser así en una parte de Europa ... la religión dejó de ser algo similar al cielo ... y se convirtió en algo similar a un nubarrón ... este es el más profundo de todos los cambios ideológicos... Entre todos los eventos éste fue el que careció de precedente alguno. Lo que no tuvo precedente fue la secularización de las masas ... En las ideologías de los americanos y los franceses la cristiandad es irrelevante... La tendencia general durante el período entre 1789 a 1849 estuvo así caracterizada por una profunda secularización".*

Si hombres como Maistre, de Bonald, o Burke hablaron bien de la religión y de la tradición, lo hicieron con una racionalidad y una conciencia que ponía de manifiesto que éstas cosas ya no eran las mismas de antes, sino algo verdaderamente nuevo. Las defensas más importantes y coherentes del tradicionalismo son y sólo pueden ser hechas desde fuera. Fuera del tiempo en que era una fuerza viable e incuestionable como cuando de Maistre y de Bonald escribieron, después de la Revolución Francesa; o fuera de los límites sociales que la tradición había marcado, como en el caso de Edmund Burke. Burke, irlandés que buscaba su fortuna en Inglaterra, abrazó las tradiciones que se resquebrajaban con el fervor de un re

* Eric J. Hobsbawm, The Age of Revolution. Weidenfeld and Nicolson, - Londres, 1962, pp. 217, 222.

cién convertido y con la capacidad de verlas como una totalidad limitada, como sólo podía hacerlo alguien que no había hecho dentro de esas tradiciones. De igual manera, sólo la aguda crisis de la religión establecida fue lo que permitió a Madame de Staël hablar de la necesidad de creer en algo y que condujo a Georg Brandes a hablar de hombres que miraban "patéticamente a la religión del siglo XVIII, mirándola desde afuera como quien observa un objeto en un museo". Como observó Karl Mannheim, la tradición se transformaba en conservatismo, a través de la autoconciencia y la justificación de la discusión racional. En pocas palabras, la tradición se modernizaba en términos de una ideología.

1.3

Al igual que la religión convencional, también la ideología busca moldear la conducta de los hombres. Sin embargo, la religión se concentra en la vida diaria y en la conducta apropiada. A la ideología, por contraste, le interesa no tanto lo inmediato de la rutina cotidiana, sino más bien realizar proyectos para los cuales ha hecho una movilización especial. La ideología busca reunir, provocar, diferir y controlar la descarga de las energías políticas. La religión, por el contrario, está interesada, en definitiva, en la existencia diaria y en las crisis recurrentes del ciclo diario de la vida. Las ideologías reúnen las escasas energías para descargarlas en la esfera pública. La religión constantemente guía, disciplina e inhibe las descargas de energía dentro de la vida cotidiana. El nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la muerte y el dolor, son sus intereses centrales. La ideología funciona para cambiar las instituciones a través de la movilización de energía y la coordinación de los proyectos públicos optados libremente y justificados por un discurso racional sobre el mundo. La ideología busca una reacción mundana, reforma o revolución, no busca una reconciliación trascendental. A las religiones les interesa lo sagrado y esos poderes dentro de cuyos límites o bajo cuyo gobierno los hombres actúan. Así, las religiones ven a los hombres como seres limitados, creados, dependientes de otros, y fomentan en ellos el sentido de la limitación; las ideologías, por contras
.../...

te, ven a los hombres como fuentes de autoridad y como sujetos de energía y de poder. De tal manera si las religiones y las ideologías corresponden a diferentes ontologías del hombre, corresponden también a diferentes epistemologías; la religión hace del conocimiento (o parte del conocimiento) un fenómeno que le es dado a los hombres por poderes y autoridades superiores, mientras que las ideologías enfatizan el conocimiento humano como proveniente del hombre mismo, como algo que incluye su razón y su experiencia: cogito ergo sum.

Si bien las ideologías (concebidas en su singularidad histórica - moderna) son sistemas de creencias racionales, secularizados, encarnan y descansan en una singular secularización que en Occidente está vinculada con el último gran movimiento religioso: el surgimiento del protestantismo. En este sentido, Augusto Comte estaba en lo correcto, especialmente cuando tácitamente vinculaba al protestantismo con la proliferación de ideologías, lo que ofrecía trascender a través de su Positivismo. Cuando Comte deploraba la anarquía producto de la "libertad de conciencia" moderna, tácitamente afirmaba que esta diversidad ideológica tenía una raíz religiosa. Ciertamente la diversidad ideológica moderna estaba fundamentada, en parte, en la insistencia protestante en la libertad de conciencia. Más aún, esta libertad de conciencia es parte fundamental de la tácita pero característica insistencia de la ideología moderna en el derecho del individuo a formarse su propio juicio sobre la verdad de cualquier afirmación, y, correspondientemente, en la importancia de persuadirlo de esa verdad de una nueva manera. La ideología moderna se fundamenta en la concepción protestante sobre los derechos y los poderes del individuo.

La era de la ideología descansó en la experiencia previa del emergente grupo protestante; se fundamentó en la difusión de esta experiencia histórica concreta en términos de un tácito paradigma secularizado - que se orienta hacia una protesta política más amplia. La moderna ideología se fundamentó en el mundano activismo ascético del protestantismo y, en un nivel diferente, descansó en estas propensiones al activismo con

.../...

que esta transformación religiosa -entre otras fuerzas- ha impregnado el carácter moderno.

1.4

La ideología también tiene como premisa la desritualización de la comunicación pública, lo que es muy característico de la revolución puritana. Así, el ritual de la misa fue sustituido por la exhortación a los hombres para que se comportaran de acuerdo con la palabra divina*. A través del sermón se les pidió que unieran la teoría y la práctica y que se comportaran conforme a la Palabra en la vida diaria, sin limitarse al ocasional ritual dominical, aislado de la vida cotidiana. A diferencia de la misa que tranquilizaba ansiedades, el sermón retaba y aguijoneaba. La era de la ideología pudo encontrar en el sermón un paradigma de persuasión enérgica y veraz, el paradigma de una retórica que podrá movilizar a los hombres para realizar hazañas. Los ideólogos suponen que las palabras son importantes, que tienen poder para cambiar a los hombres y al mundo, quitando a veces las vendas de los ojos y las cadenas de las manos. En síntesis, los ideólogos creen en el poder de la idea representada en la palabra.

Es común que el protestantismo promueva el enfrentamiento de ansiedades a través del trabajo, antes que a través del ritual o de la magia. La política ideológica moderna, al descansar en un protestantismo sublimado que sobrevive la muerte de Dios al nivel de la estructura del carácter, al fundamentarse en impulsos activistas y de ascetismo mundano, se define como una clase de trabajo. Desde este punto de vista, tanto el trabajo como la política deben ser realizados diligente y metódicamente, con sentido de escrupulosa autosuperación, porque son definidos como tareas morales de alta obligación que son verdaderamente vinculantes por que son asumidas libremente. Impregnada por el protestantismo a nivel de la estructura del carácter, la ideología era el Evangelio del Trabajo en la Política.

* cf. P. Miller, The New England Mind. Beacon Press, Boston, 1961

De manera muy parecida, el protestantismo ha minado la magia y la alquimia renacentista al vincular el control del ambiente con la disciplina, el trabajo rutinario, y de esta manera establece la infraestructura cultural para la tecnología y la ciencia modernas. La ciencia y la tecnología surgen cuando la voluntad de conocer se fundamenta en un impulso para controlar y cuando este control se ve posible a través de la rutina del trabajo. Tanto la ideología moderna como la ciencia y la tecnología modernas, tienen una cierta afinidad porque descansan en el supuesto protestante de que el trabajo libera de ansiedades.

Michael Walzer nos dice de Calvino: como él "creía firmemente que los terrores de la vida contemporánea podían ser controlados políticamente, se hizo un activista político eclesiástico... En su pensamiento político y religioso, Calvino buscaba una cura para la ansiedad no en la reconciliación pero en la obediencia... rápidamente entró en un serio debate contra los Anabaptistas cuya meta era no tanto la reconstrucción como la disolución del mundo político ... De esta manera el calvinismo echaba raíces en las cosas de este mundo; hacía suyos medios y usos mundanos..."*

1.5

Esta fue la manera como la ideología moderna enraizada en el protestantismo asumió la doctrina de la unidad de la teoría y la práctica (mundana) y así desató una vasta fuerza política en el mundo moderno, -- fuerza todavía poderosa y lejos de estar desgastada. Esta gran fuerza política supone también la gran importancia que se le atribuye a las ideas; supone que la gente puede tener una obligación por la razón de tener una idea o una teoría; supone la capacidad y el deber de los hombres de comprometerse con la lógica de una idea, de seguir sus implicaciones a pesar de los costos y de otros intereses tales como la familia, los amigos, o los vecinos.

La obediencia a la palabra se define aquí como valor supremo y como una prueba decisiva del carácter. Las ideologías suponen que la palabra .../...

bra puede producir obligaciones vinculantes. Esto constituye una base importante que permite a las ideologías, como discurso, compensar los efectos de los deberes e instituciones convencionales. De esta manera pueden servir como contrapeso a la fuerza de los intereses. Así, la ideología implica una visión del discurso racional como fuerza poderosa para cambiar el mundo y como fuente de tensión con la conducta enraizada en el interés. Las ideologías promueven la supresión y represión de algunos intereses, aún cuando expresen otros.

En la lucha por sus ideas (o "principios") el ideólogo se percibe como persona comprometida con un tipo de política nueva y purificada. Se entiende y se presenta como comprometido en la política pero no por la antigua y egoísta razón: promover sus propios intereses o progresar "materialmente". Ahora, la política ideológica dice ser una forma política-históricamente nueva y superior; una especie de trabajo no egoísta. Así, se autoriza para hacer las más grandes exigencias a sus adherentes; les obliga a perseguir sus metas con seria determinación, al mismo tiempo -- que los autoriza para imprimir los más grandes castigos a quienes se o pongan a tales metas.

Más aún, a medida que la política se transforma en tarea sagrada, hay una mayor presión para que los practicantes oculten a ellos mismos y a otros, cualquier "motivación básica" que puedan tener para su actividad política; así son cegados por este tipo especial de falsa conciencia llamada "piedad". Pueden llegar a creer que, a diferencia de otros, es tán más allá de las cosas personales. Una forma específica de hacer esto es definiendo el poder que se busca (o que se ejerce) solamente en nombre de las funciones de ese poder para los intereses del grupo, antes -- que como privilegios que pueden ser utilizados privadamente por quienes lo detentan.

Con más frecuencia, se supone que cuando se busca el poder, cargos, posiciones o ingresos no es por disfrute privado sino sólo porque se están promoviendo los intereses colectivos. Así la ideología sirve, -- por un lado, para permitir la crueldad con los otros en nombre de altos

valores y, por el otro, para que los hombres se presenten como personas sin ambiciones, con esa independencia que legitima toda pretensión de poder. De esta manera, la ideología permite ejercer el poder a plenitud sin límite alguno.

La ideología promueve una política radical y profundamente diferente de la prosaica sociedad burguesa, de moral blandengue, venática y egoísta. El ideólogo conservador, no menos que el radical, está en tensión con la sociedad burguesa que sin vergüenza alguna es egoísta e individualista. El ideólogo, por contraste con el burgués, dice ser altruista sin moverlo su interés privado, y habla sólo en nombre de "la Palabra". En esta tensión entre la corrupción normal de la sociedad burguesa y el altruismo anormal del ideólogo, el conflicto político surge como una dramaturgia superior en la que una parte aparece representando la búsqueda impersonal de una idea. La vulgar venalidad de la burguesía se enfrenta así a la abierta "rectitud" del ideólogo.

2.

Las ideologías se vinculan con proyectos de reconstrucción pública y exigen que los creyentes apoyen activamente la realización de los mismos y se opongan a quienes los rechacen. Esta petición de apoyo se justifica ahora por la formulación de una concepción del mundo social, o de una parte o proceso de éste. En pocas palabras, cada ideología presenta un mapa de lo "que es" la sociedad un "informe" de cómo funciona, de cómo fracasa, y de cómo puede ser cambiada. Así, la ideología es un llamado a la acción -un "comando" fundamentado en una teoría social- a través de un discurso sobre una concepción del mundo que supuestamente justifica ese llamado. Es cierto que la ideología no busca el "conocimiento por el conocimiento"; sin embargo, ofrece un informe o presentaciones sobre el mundo social; sus afirmaciones y sus llamados a la acción están fundamentados en esos conocimientos.

Nota: No afirmo que una visión específica del mundo social ofrecida por la ideología sea necesariamente "correcta"; simplemente estoy diciendo que la ideología es un modo racional-

de discurso. Así, un Sócrates pudo utilizar el discurso racional para argumentar sobre la inmortalidad del alma).

2.1

La ideología representó la emergencia de un nuevo modo de discurso político; un discurso que buscaba la acción pero no invocando simplemente la autoridad o la tradición, o a través de la simple retórica emotiva. Fue un discurso en términos de la idea de fundamentar la acción política en la teoría racional secular. Regla fundamental de la gramática de toda la ideología moderna, tácita o explícitamente proclamada, fue el principio de la unidad de la teoría y la práctica mediada por el discurso racional. La ideología se separó de la conciencia mítica y religiosa; justificó la acción propuesta a través de la lógica y la evidencia recabada a favor de su concepción del mundo social, antes que invocando la fe, la tradición, la revelación o la autoridad del orador. La ideología, entonces, se fundamentó en políticas moldeadas por el discurso racional en la esfera pública y suponía que el apoyo puede alcanzarse por medio de la retórica racional.

Esto no constituye un nuevo punto de vista, pero es utilizado por una sorprendente variedad de teorías e ideólogos modernos. Así, Irving -- Kristol afirma: "Las ideologías son una especie de religión, pero difieren de las antiguas en que argumentan a partir de información y no a partir de ignorancia ... La ideología supone un antecedente "ilustrado"; antes de que pueda realizar su especial trabajo, hay que conocer los hechos ampliamente, y la curiosidad por este conocimiento debe ser agudizada. Los hombres deben interesarse más de las noticias sobre este mundo que de las noticias sobre el otro mundo. El enemigo más radical de la ideología es el analfabetismo..."* Si bien desde una posición ideológica diferente, Stephen Rosseas y James Farganis presentan el mismo punto: "La mayor función de la ideología es aplicar la inteligencia -la fusión de la pasión y de la razón crítica- al problema del mundo moderno**". Erik Erikson hace la misma afirmación desde el punto de vista de su psicohistoria: sostiene que la ideología es una tendencia subconsciente que subyace en

* Chaim Waxman, *ibid.* p. 108

** *Ibid.*, p. 216

el pensamiento religioso y científico al igual que en el político; es la tendencia a "hacer los hechos manejables por las ideas y las ideas por los hechos para crear una imagen del mundo suficientemente convincente, - para apoyar el sentido colectivo e individual de identidad".* Lo que no se ha dicho aquí, sin embargo, es que lo que hace una "imagen del mundo" creíble difiere en distintas condiciones históricas. Erikson, sin embargo, básicamente está en lo correcto respecto a la construcción de las visiones del mundo en la época moderna.

La ideología hace un diagnóstico del mundo social y afirma que es verdad. Alega una visión acertada de la sociedad y afirma (o implica) -- que sus políticas sociales están fundadas en esa visión. En este sentido, la ideología es, por sus referencias al mundo, un caso muy especial. No defiende sus políticas por la legitimación tradicional ni invoca la fe o la revelación. Como objeto histórico, la ideología difiere tanto de la religión como de la metafísica en que lo que le interesa es hacer base de su acción "lo que es" la sociedad.

En las palabras de Jürgen Habermas "... lo que Weber llamó secularización tiene dos aspectos. En primer lugar las visiones y objetivaciones tradicionales del mundo perdieron su poder y validez como mito, como religión pública, como ritual, como metafísica justificadora, como incuestionable tradición. Más bien, ellas son remoldeadas como sistema de creencias subjetivas y como ética que asegura la fuerza lógica de las modernas orientaciones de valores (la "Ética Protestante"). En segundo lugar, las mismas se transforman en construcciones para hacer dos cosas al mismo tiempo: criticar la tradición y reorganizar el material liberado de la tradición..., las legitimaciones existentes son reemplazadas por nuevas legitimaciones. Estas últimas surgen de la crítica al dogmatismo de las interpretaciones tradicionales del mundo y afirman tener carácter -

* David Apter, ibid. citado por Apter, p. 20

científico. Aún retienen las funciones legitimantes y, por ello, mantienen las verdaderas relaciones de poder inaccesibles al análisis de la conciencia pública. Es de esta manera como aparecen las ideologías en el primer sentido. Reemplazan las legitimaciones tradicionales del poder al aparecer en el mundo de la ciencia moderna y al derivar su justificación de la crítica de la ideología. Las ideologías coexisten con la crítica a la ideología. En este sentido, no puede haber "ideologías" preburguesas *.

2.2

Las ideologías constituyen informes sobre el mundo, o teorías sociales, apoyadas tanto racional como empíricamente. Casi todas las grandes teorías "científicas" de la sociedad tienen nexos ideológicos muy claros. Adam Smith escribió *The Wealth of Nations* (1776) cuando buscaba reformar la relación entre gobierno y negocios en Inglaterra. Este es un esfuerzo racional para persuadir "al gobierno establecido para que abandone los errores del mercantilismo y adopte la política del libre intercambio interno" se convirtió en una de las bases de la economía política clásica. Y es obvio que la argumentación de Karl Marx a favor del socialismo produjo una de las teorías sociales más grandes y completas en términos de sus consecuencias para el siglo XIX, cuando fue escrita, y para nuestro propio siglo. De igual manera, cuando hombres como Edmund Burke, de Maistre y de Bonald hablaron vehementemente de la tradición como uno de los fundamentos del orden social, como freno contra la pasión humana y como depósito de la experiencia del grupo, lo que es crítico para su supervivencia, contribuían (como correctamente lo afirma Robert Nisbet) al desarrollo de los fundamentos conceptuales de una disciplina intelectual completamente nueva: la sociología.

La pregunta sobre la validez cognoscitiva o "verdad" de las creencias puede plantearse en las ideologías. Esto es inherente al hecho de

.../...

* Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*. Beacon Press, Boston 1970 (Volumen Alemán, 1968), pp. 98-99.

que la ideología sirve, por un lado, para consolidar la unidad de aquellos que ya creen en ella, es decir, la comunidad de los creyentes; y, por el otro, para comunicarse con los no creyentes a quienes se pretende reclutar (o neutralizar). Especialmente en su comunicación con los no creyentes, la ideología está abierta al cuestionamiento y debe estar preparada para justificar sus aseveraciones sobre el punto, para combatir el desacuerdo con el contraargumento racional.

Por supuesto, es inherente al lenguaje que cualquier afirmación implica la posibilidad lógica de una negación. Como Roger Trigg dice, "el hecho de que estas afirmaciones pueden ser ciertas también significa que pueden ser falsas .. cuando te digo algo ... estás libre para estar en desacuerdo... En todo caso, siempre es lógicamente posible, pero no siempre es sociológicamente posible, estar de acuerdo con cualquier aseveración. La posibilidad lógica puede darse sólo bajo ciertas circunstancias limitadas - históricamente, especialmente cuando hay igualdad relativa entre los oradores y la audiencia, cuando no se puede atemorizar o acorrallar al otro en la discusión, o cuando el otro es percibido como persona completa a la cual puede y debe dirigirse una argumentación racional. Es entonces cuando se desarrolla un modo distinto de justificar las afirmaciones sin fundamentarse en la posición social del orador.

Las ideologías justifican las verdades problemáticas o cuestionadas sin invocar la autoridad del orador porque los ideólogos no pueden suponer que las autoridades aceptables por ellos sean también aceptables por los extraños. Propios y extraños no comparten las mismas autoridades. Es característico que las ideologías justifiquen sus aseveraciones sin usar la tradición, la revelación o la fe o la autoridad del orador, y que pongan énfasis especial en la importancia de recurrir a la "evidencia" y a la razón.

2.3

Quien presenta una ideología dice a quienes intenta convencer: "pueden creer que esto es verdad 'objetivamente', una verdad en sí misma, no .../...

porque yo -quien puede ser una persona limitada e interesada- diga que es verdad". Aun cuando las ideologías se originan en intereses su retórica - impersonal u "objetiva" opera para ocultar la presencia de personas que - pueden ser percibidas como individuos interesados en la distorsión de la realidad.

Así, al sugerir la emancipación de un parcialismo distorsionador, - la ideología pretende que sus creencias merecen la aceptación de los o tros. Esto constituye entonces la fundamentación objetivista, más o menos tácita, de todas las afirmaciones ideológicas sobre el mundo social. De igual modo, ésta es la pretensión explícita de las ciencias sociales, en general, y del positivismo en particular.

Quando, al igual que durante la transición del antiguo régimen a la nueva sociedad burguesa, la cultura, los roles y las estructuras sociales del tradicionalismo van desapareciendo, la validez de las expectativas de la vida cotidiana se hace (o puede hacerse) problemática. Ordinariamente, en un mundo tradicionalista la validación consensual establecida de las creencias del grupo reprime las preguntas sobre la validez, y las interrogantes que surgen pueden ser respondidas por una autoridad a ceptada por todos. Al debilitarse la validación consensual, a medida que el nuevo industrialismo reemplaza al antiguo tradicionalismo, las creencias se hacen más problemáticas y exigen alguna justificación, una nueva clase de justificación en lógica y evidencia, precisamente porque las an tiguas autoridades (y, consecuentemente, los modos de justificación fundamentados en ella) han perdido crédito.

Las ideologías, entonces, constituyen sistemas de creencias caracterizados por la centralidad de su interés en lo que es y por sus diagnósticos sobre el mundo. Las ideologías son, esencialmente, doctrinas pú blicas que presentan a su favor evidencia y razonamiento escrutables; nun ca se presentan como doctrinas secretas.

Una doctrina secreta es aquélla que se presenta a los seguidores o a los ya comprometidos con el grupo y quienes por juramento, o por ser

miembros del grupo, prometen mantener en secreto la doctrina que se les ha revelado. Aquí el compromiso con el grupo es previo al conocimiento de la doctrina. En la ideología el proceso es inverso; el compromiso con el grupo se establece por que antes se ha dado el convencimiento sobre la verdad de la doctrina del grupo y como consecuencia de esta creencia. En el marco del discurso ideológico se supone que ser miembro es consecuencia de la creencia y no que la creencia es consecuencia de ser miembro de un grupo.

De nuevo, las ideologías difieren también de la "propaganda" en la que no creen -al menos al comienzo- quienes la difunden. Las ideologías son para ser creídas por aquellos que las presentan públicamente y por todos los hombres porque son "verdad" y como tales tienen carácter universal.

Con la desaparición del tradicionalismo, se produce ahora una creciente lucha entre "ideas". Esto significa una lucha más intensa sobre qué definiciones de la realidad social (o "diagnósticos") y qué reglas morales (u órdenes) deben dominar. La lucha social toma en parte la forma de una discusión sobre lo que es y lo que debe hacerse con esta realidad. Porque esto último se fundamenta en lo primero, la lucha política toma cada vez más la forma de una discusión entre distintas versiones de la realidad social, a través del mutuo debilitamiento de las versiones adversarias de la realidad y por medio del desarrollo de métodos coherentes o epistemologías como recomendaciones retóricas para la versión que se ofrece sobre la realidad. La definición social de lo que es se transforma en un asunto político ya que repercute en la pregunta sobre qué grupos son los subordinados y cuáles los dominantes, lo que, en consecuencia, repercute en la pregunta quien consigue qué. Los informes sobre lo que es son moldeados por las estructuras de dominación social-especialmente por el crédito que se le da a las definiciones elitescas de la realidad social- y éstas "comandan" acciones que, a su vez, afectan el sistema de estratificación. Las clases y los partidos están interesados en, y luchan por, definir la realidad social, especialmente cuando ninguna definición se establece autori

tariamente. Tanto las ideologías como las ciencias sociales contienen informes sobre el mundo social, lo que inevitablemente les hace competidoras antes que simples alternativas. Podemos decir que una ciencia social es esa forma distinta de discurso que focaliza su informe sobre lo que es y que, como la sociología académica y el marxismo, sostiene que no moraliza sobre lo que debe ser, sino que simplemente describe lo que está pasando y lo que pasará. En otras palabras, una "ciencia social" no se centra en las implicaciones de comando, permitiendo que éstas surjan sólo como conciencia auxiliar.

Pero todo discurso contiene un comando, aunque sea sólo tácitamente o como implicación. Siempre hay algo que el orador quiere que la audiencia haga; al menos, desea ser oído de una cierta manera, con atención amistosa, lo que significa que quiere que la audiencia adopte una cierta relación social con ella misma. En general, desea que la audiencia se auto-transforme y modifique sus creencias haciéndose más parecida al orador. Quiere que la audiencia adopte la relación social con el mundo, las personas y los objetos sociales de éste, que él sostiene. Quiere que la audiencia vea el mundo como él lo ve.

De esta manera, el discurso de las ideologías y de las ciencias sociales es similar; en general ambas contienen comandos e informes, afirmaciones sobre lo que es, que tienen implicaciones para las acciones de la audiencia. No es que la orden constituya una conclusión que se deriva por necesidad lógica del informe. Sin embargo, un comando está apoyado en unos informes y es disonante en relación con otros. Así, una orden militar (o comando) está fundamentada en informes ("inteligencia") sobre la disposición y fuerza del enemigo. Por ejemplo, una orden de movilizar las fuerzas está fundamentada en informes de que el enemigo se está movilizando o está comenzando a atacar. Sin embargo, esa orden de contramovilización no se deriva por necesidad lógica del informe, ya que el grupo atacado siempre tiene la opción de rendirse. Al mismo tiempo, una vez que el gobierno fundamenta su orden de movilización en informes sobre la aproximación del enemigo, la afirmación de que tales informes son inexactos sería disonante con la orden de movilización y producirían des crédito al gobierno.

Las ideologías y las ciencias sociales, por igual, contienen tanto comandos como informes. Los informes siempre tienen implicaciones sobre lo que podría hacerse o puede hacerse -a nosotros o por nosotros- y, de este modo, siempre son relevantes para nuestros valores y, en tal sentido, nunca están "libres de valores". Ser libre de valor, entonces, no significa estar libre de implicaciones de comando, sino solamente callar sobre estas implicaciones. En parte es por este silencio que las ciencias sociales intentan -sostener su superioridad sobre otros sistemas simbólicos, entre ellos las ideologías.

Por su parte, las ideologías convencionales tácitamente afirman tener superioridad moral al sostener que ellas no se limitan simplemente a diagnosticar la realidad, sino que también buscan remediarla a la luz de su conocimiento. En pocas palabras, las ideologías tácitamente afirman tener superioridad moral en nombre de la unidad de la teoría y la práctica que ellas preconizan. Las ciencias sociales, sin embargo, explícitamente dicen tener superioridad cognoscitiva precisamente porque su rechazo de esa unidad supuestamente les permite ser desapasionadas y desinteresadas, lo que las capacita para decir lo que es. Es dudoso, sin embargo, que las afirmaciones de superioridad cognoscitiva general de las ciencias sociales o de superioridad moral de la ideología hayan sido establecidas realmente.

2.4

Tanto las ideologías como las ciencias sociales constituyen respuestas a la nueva naturaleza problemática de la realidad social en la sociedad industrial. Merece recordarse que las ciencias sociales, al igual que la ideología pura, en sus comienzos buscaron seguir la doctrina de la unidad de la teoría y la práctica e imponer a sus adherentes ciertas obligaciones de acción pública. Para Augusto Comte y Henri Saint-Simon, la nueva "religión" de la humanidad propuesta por ellos iba a ser ciencia aplicada, el lugar para la unidad de la teoría y la práctica.

Al principio, la nueva ciencia social buscó la reconstrucción de la sociedad al igual que su conocimiento. Pero, a medida que la ciencia so

cial se acomodó a las sociedades y a las crecientes universidades dentro de las cuales ganó lentamente un lugar, renunció a la doctrina de la unidad de la teoría y la práctica. En sus comienzos, sin embargo, las ambiciones de la ciencia social no diferían mucho de las ambiciones de las ideologías manifiestas. La ciencia social creía, y lo creía abiertamente, en la unidad de la teoría y la práctica. Con el tiempo, se suprimió la ambición de reconstruir la sociedad; algunos de los adherentes de las ciencias sociales eran -como los adherentes de las ideologías- perseguidos y acosados. Tanto la zanahoria como el garrote fueron utilizados contra la nueva ciencia social, induciéndosela finalmente a retraerse de la arena pública en el aislamiento de las universidades.

Pero, desde el comienzo, la nueva sociología era, esencialmente, enemiga de la idea de una política abierta a todos y conducida en la arena pública. La posición esencial del positivismo era que ahora las cuestiones públicas habrían de ser estudiadas como problemas científicos y tecnológicos a ser resueltos por la discusión exclusiva entre científicos sociales calificados. La ideología, sin embargo, había mantenido la arena pública abierta a todos sobre la base de los intereses de los hombres y la posesión de razón por todos; las ciencias sociales emergentes negaban que el simple interés y la razón fuesen suficientes para admitir a los hombres en la discusión de los asuntos públicos; afirmaban que ahora tal admisión debería estar abierta sólo a quienes tuvieran credenciales técnicas.

Al mismo tiempo, sin embargo, la concepción de Partido de Vanguardia de los revolucionarios "profesionales", que surgió más tarde con las lecturas de Karl Kautsky y V.I. Lenin del Marxismo, parece ser esencialmente similar. Los técnicos académicos y los revolucionarios de vanguardia se autodefinen como depositarios de un conocimiento superior que puede y debe ser la base de la reconstrucción social. Ambos grupos representan una concepción elitista que coloca a otros segmentos de la sociedad en una posición de tutela, si bien uno generalmente sirve a la reforma e integración del status que mientras el otro busca revolucionarlo.

El punto de vista común que ve la ideología como punto intermedio entre la tradición y la ciencia, y el correspondiente supuesto de que los

defectos de la ideología pueden ser superados por una ciencia social libre de ideología, pierden fuerza a medida que uno los analiza con más detenimiento. La tarea histórica de la ideología no consiste simplemente en criticar la tradición para luego abdicar en favor de una ciencia social verdadera.

Si la ciencia social incomoda a la ideología con preguntas sobre la justificación empírica de ésta, la ideología incomoda a la ciencia social con una crítica de las bases sociales y la posición filosófica de esta última. En particular, la ideología desarrolla una crítica de la ciencia y del mundo de la ciencia al igual que de la tradición y del mundo de la tradición. Una de las funciones esenciales de la ideología de considerable relevancia cognoscitiva es colocarse fuera de la ciencia y rechazar la idea de la ciencia como autosuficiente o autofundamentada. En otras palabras, la crítica de la ciencia por la ideología, el no dejar que la ciencia sea el único juez de sí misma, su denuncia pública del egoísmo de la ciencia, de su irrelevancia para la vida cotidiana, de sus implicaciones para la maquinaria bélica, y del egoísmo, el barbarismo, y los límites de la ciencia, significan, en efecto, que la ideología funciona como epistemología de la vida cotidiana. La tarea de la ideología no termina, entonces, con su victoria sobre los antiguos regímenes y su tradicionalismo. La mirada de la ideología se dirigió hacia atrás, y hacia adelante; en efecto, ella constituía el único punto de vista que, en una sociedad secularizada, podía proveer una fundamentación para una crítica de la ciencia y la tecnología y resistir el dominio de éstas en la arena pública.

2.5

Estaba (y está) en la esencia del positivismo sociológico que era necesario algo nuevo para persuadir al hombre moderno: los "hechos". Es decir, se necesitaban los hechos como retórica "racional", precisamente para persuadir. El positivismo supuso expresamente que en la era moderna sólo la ciencia podría persuadir a los hombres razonables, lograr consentimiento, y de esta manera producir consenso. "Conocimiento por el conocimiento" no era lo que buscaba el clásico positivismo sociológico francés, sino an

tes bien conocimiento para el consenso, el orden y la reconstrucción social. Este positivismo sociológico era, entonces, típicamente ideológico en su insistencia, al menos al principio, en la unidad entre teoría y práctica.

En efecto, el positivismo, muy especialmente el positivismo sociológico comteano, es la idea generalizada de la nueva conciencia postrevolucionaria de la ideología en general. En el medio del conflicto entre ideologías que siguió a la Revolución Francesa fue cuando el positivismo sociológico se presentó como el árbitro de las ideologías, ofreciendo un método -- que podía resolver ese conflicto y producir un nuevo consenso fundamentado en la ciencia. Es esta retórica sobre el consenso lo que muestra que el positivismo sociológico es una ideología sobre las ideologías. Presumiblemente los hechos basados en la observación resolverían la anarquía que había nacido con la "libertad de conciencia". Contra el fermento de división de -- las nuevas ideologías el positivismo se presentó como la nueva no-ideología, como la supra-ideología, cuando era también la nueva super-ideología de la unidad y la "organización" social.

El positivismo vio la infraestructura religiosa de las nuevas ideologías políticas emergentes pero no se percató de su propia infraestructura religiosa. Cuando Comte se lamentaba de la "libertad de conciencia" prevalente, no se refería tanto a la Cristiandad como al nuevo Protestantismo -- que había fragmentado el viejo orden católico europeo. Convencido de que el protestantismo no ofrecía un camino hacia el consenso y de que el catolicismo no permitía regresar, el positivismo optó por una nueva religión que el mismo inventó; una "religión de la humanidad" fundamentada en la ciencia. -- Buscó también un modelo de verificación cónsona con la insistencia protestante en la escogencia individual, pero requería también, que esta escogencia estuviese sujeta a la rigurosa disciplina de un método supervisado por un nuevo sacerdocio. El positivismo se fundamentó entonces en un nuevo énfasis en los hechos, descansando en la infraestructura de una conciencia sectaria: "el puritanismo del conocimiento", el cual cuestionaba el derecho y la capacidad de pensar del individuo ordinario.

Esencialmente el positivismo se fundamentó en una ideología y en una política específica: la política de "lo que es". Incluye la afirmación--

tácita de que "lo que es", el estatus quo, es básicamente correcto; que só lo necesita ser refinado a través de una nueva ciencia social y por una a apreciación "positiva" de "lo que es", formulada científicamente por el nue vo sacerdocio sociológico . No es simplemente que el positivismo sociológico inicial de Saint-Simon y Comte funcionaran como un sustituto de la reli gión tradicional; se presentó también expresamente como una nueva religión adecuada para el hombre moderno. Pero si se encuentran elementos de conti nuidad entre la vieja religión y la nueva ideología positivista de la huma nidad, también es importante ver las diferencias y las discontinuidades. - Aún los esfuerzos para proteger y revivir las viejas religiones se hicie ron de una nueva manera; ya no podemos revivir una vieja religión al igual que no se puede revivir un viejo amor; y de igual manera, no podemos espe rar restaurar la fe o la pasión.

Comte creyó que la nueva era iba a ser la era de la ciencia. Su genio consistió en prever la importancia social que la ciencia iba a te ner, como su mentor Saint-Simon ya lo había previsto. La falla de ambos con sistió en ver un lejano futuro como algo inmediato; erraron en considerar-lo que apenas aparecía como algo que ya existía plenamente, ofendiendo de esta manera el "sentido común". La realidad dominante consistía en que la nueva era, era también una era de ideología, en la cual el positivismo ocu pó su lugar como un igual entre iguales pero sin poder aceptar tal igual -dad. Lo que el positivismo no reconoció fue que la ideología representaba un progreso en relación con los métodos intelectuales y la visión del tra dicionalismo. El positivismo de manera parcializada enfatizó lo inadecuado del carácter precientífico de la ideología en vez de los logros post tradi cionales de ésta.

Las ideologías no tienen un sólo lado como sus enemigos y amigos-suponen; no son meramente la falsa conciencia condenada por sus críticos, -ni la racionalidad anticipada en que creen sus adherentes. Antes bien, la ideología es ambas cosas: falsa conciencia y discurso racional. En verdad, los mismos factores históricos que contribuyen a promover la racionalidad moderna, también le imponen un límite. Como discurso que no se basa en una autoridad, la ideología se somete a la gramática de la racionalidad moder

na. Ninguna ideología sostiene que la simple referencia a una autoridad sea suficiente como respuesta a aquellos que retan sus informes y comandos sobre el mundo. Los ideólogos dicen fundamentarse en el mérito intrínseco de lo que una autoridad ha dicho; lo correcto de citar una autoridad se deriva de lo que esa autoridad conoce.

Podría argumentarse que esto es sólo un decir, pero que la reali - dad es otra. Podría argumentarse que, en realidad, el ideólogo es dogmático y que de hecho descansa en la autoridad para resolver problemas y justifi - car sus aseveraciones. Yo diría que esto es una interpretación errónea. La racionalidad de los ideólogos o de las ideologías no reside en su práctica - sino en las reglas, en la gramática de la racionalidad que se reconoce como vinculante. En otras palabras, "el dogmatismo" puede constituir un error al hablar, puede alejarse de la gramática de racionalidad reconocida como norma aun por los oradores que se alejan de ella. Diríamos que el dogmatismo - es "conducta desviada" de la posición de la gramática apropiada a que se somete el creyente normal de la ideología, aun cuando ésto está sistemática - mente caracterizado por las variantes del lenguaje de la ideología a la - cual se pertenece, como argumentaré más adelante.

Sin embargo, aquí se enfrentan algunas dificultades, por ejemplo, - ¿cómo sabemos que el orador que se equivoca cree en la gramática que el mismo viola?. Si el orador frecuentemente desobedece esa gramática, con razón podemos preguntarnos si en verdad cree en ella o si simplemente dice creer en ella. Pero ésto implicaría que el ideólogo sabe que se espera que él utilice una gramática racional, y que se encuentra bajo presión o tentación para aceptarla. Esta es la típica situación de socialización similar a cuando los niños enfrentan una creencia de los padres y que al final terminan - internalizándola y creyendo en ella aun cuando comenzaron aceptándola sólo de la boca hacia afuera. Así, volvemos a la situación en que los ideólogos - siguen una gramática de racionalidad bien sea por convicción interna o por circunstancias externas.

Hablar de discurso racional es, entonces, hablar de una cultura de discurso crítico que acepta ciertas reglas y que generalmente hace un es

fuerzo de conformarse a ellas, reconociendo como errores cualquier alejamiento de las mismas. El discurso racional es una cultura específica históricamente. Es decir, la racionalidad a que se hace referencia aquí no es un modo perfecto teóricamente de conocer con validez universal. Es, más bien, un conjunto de reglas desarrolladas históricamente para un discurso que (1) le interesa justificar sus afirmaciones, pero que (2) cuyo modo de identificar sus afirmaciones no consiste en invocar autoridades, y (3) prefieren invocar la aceptación voluntaria de aquellos a quienes se dirige solamente con base en los argumentos aducidos.

Esta es una cultura de discurso que descansa en la premisa sociológica de que el poder coercitivo y el crédito público de las autoridades sociales han sido minados, restringidos, o declarados irrelevantes y que el uso de la retórica manipulativa está limitado por frenos institucionales y morales o por la tecnología de comunicación de masas prevalente.

3.

La cultura de discurso que produce ideología estaba históricamente enraizada en la tecnología de un tipo específico de medios de comunicación de masas -la imprenta- y su modo específico de producción: unidades pequeñas de propiedad privada ampliamente difundidas y competitivas. La tecnología de la impresión y su modo de organización fueron importantes en la construcción del discurso racional moderno. La imprenta contribuyó a hacer posible y necesaria la movilización del apoyo político de las masas. La imprenta podía alcanzar las grandes poblaciones concentradas en los centros urbanos en crecimiento.

Con la expansión del alfabetismo se hizo posible y necesaria para las élites asegurar el apoyo de sus políticas por parte de las nuevas audiencias o que éstas al menos permanecieran neutrales. La estructura descentralizada de la industria de la impresión también hizo necesario el apoyo (o neutralidad) del público ya que éste podía leer la prensa de oposición y ser movilizado por las fuerzas contrarias. Para la Revolución Francesa el poder de los líderes jacobinos dependía de su habilidad para

movilizar las masas parisinas que, a su vez, dependían en parte del apoyo de diversos periódicos, panfletos y periodistas.

La era de la ideología supone alfabetismo; el alfabetismo de grandes públicos que puede ser movilizado al igual que el alfabetismo de las clases dominantes y élites políticas. Una clase dominante como el feudalismo que con frecuencia era analfabeta y que podía pensar que leer era cosa afeminada, que mejor se le dejaba al clero, no podía establecer las bases sociológicas de la era de la ideología. El desarrollo, difusión y organización de la imprenta produjo la creciente oferta de panfletos, periódicos, libros y revistas que, en parte, eran una respuesta al (y en parte una fuente del) creciente alfabetismo.

En parte, lo que la imprenta hace es establecer una mayor influencia de la cultura escrita; difunde la escritura y la lectura y las formas de racionalidad hacia las cuales se inclina la tradición escrita, a diferencia de la tradición oral.

T En las culturas occidentales el pensamiento racional presionó hacia la exclusión de lo efímero y contingente concentrándose en lo que se supone que es perdurable; es decir en la austera abstracción. Lo abstracto es la reducción de la complejidad a lo "esencial" a través de la selección y la simplificación. La abstracción es así un modo de descontextualización que construye algo separándolo de la complejidad de su contexto normal en el lenguaje ordinario y la vida cotidiana. La simplificación, la descontextualización y la abstracción, permiten mayor concentración y control simbólico o de otro tipo.

f Como ha sugerido Ernest Gellner, la escritura confiere, y se cree que confiere, permanencia. En este sentido la escritura puede provocar un pensamiento más cuidadoso en el escritor y en el lector. Ella establece que el tópico debe ser tomado con cierta seriedad, sin tener la cualidad volátil de lo hablado. Esto se ve reforzado hasta el punto de que la escritura es la escasa destreza de una pequeña élite de escribas o literatos. Que algo ha sido escrito, entonces, se toma a menudo como razón para

darle importancia, para decir que debe ser tomado seriamente, que debe ser considerado con reflexión.

Lo que la revolución en la tecnología de la imprenta hizo fue democratizar la cultura de la escritura. Contribuyó al incremento cuantitativo en el discurso público y también a los cambios cualitativos en su carácter. Como la escritura, la imprenta y los objetos impresos descontextualizaron el habla y tendieron a reducir las modalidades de comunicación.

† La conversación cara a cara es multimodal, permite a las personas ver y oír a los interlocutores. La fuerza, tono, pronunciación, vestido, manera, gesto y movimiento, todos generan información, dando un contexto para interpretar la conversación. A veces tal multimodalidad, facilita la interpretación, dando la información necesaria que no es provista lingüísticamente. A veces, sin embargo, puede distraer al oyente o sobrecargarlo -- con información inútil, obstaculizando de esta manera las interpretaciones de la conversación. La imprenta separa el habla de quien habla, permitiendo y requiriendo que ella sea apreciada sin las ayudas ocultas de las modalidades no lingüísticas de la comunicación.

Esta descontextualización puede hacer más rigurosa la apreciación - de la validez de un argumento. Puede permitir que esta apreciación sea hecha de manera más deliberada e impersonal, sin la presión de la rápida contestación que ocurre durante una conversación. Tal distanciamiento y despersonalización también pueden permitir un mayor control de la afectividad reforzando de esta manera un cierto tipo de racionalidad.

† La imprenta fortaleció el discurso racional tanto por sus efectos - en las respuestas a los argumentos como por sus efectos en quienes presentan tales argumentos. La exposición impresa de la escritura requiere un autor que finalice su argumentación. Hace que el autor se exija preparar el "borrador final" que luego será impreso y que una vez impreso no puede ser modificado o mejorado fácilmente y que puede ser almacenado y leído por largo tiempo después de su publicación.

De esta manera el autor de un trabajo impreso está bajo presión considerable para perfeccionar su argumentación antes de ser publicada. Por contraste, en la conversación puede ser que quien habla no considere que sus afirmaciones no sean definitivas. No tiene que tratar de anticipar -- las diferentes objeciones a su argumentación, tratará de contestarlas a medida que vayan surgiendo. El diálogo cara a cara significa que quien habla se concentra en el punto de vista específico del otro participante en la conversación. El escritor no tiene tal limitación; con su imaginación puede considerar una variedad de posibles audiencias anticipando sus distintas respuestas y buscando una formulación de su argumentación que tome en cuenta todas ellas. El escritor prepara su argumentación para que sea leída por diferentes audiencias y con frecuencia por personas de períodos históricos posteriores. La imprenta descontextualiza la argumentación. Así ésta se hace menos susceptible a la idiosincracia de un ambiente local o inmediato haciéndose menos influenciable o controlable por éste; de esta manera el escrito podrá responder con más facilidad a la gramática que considere adecuada.

Dada la relativa descontextualización de la imprenta el escritor - no puede basarse en las premisas vistas pero no observadas o en las reacciones vistas, pero observadas, de una audiencia con la que se relacionara a cara. La exposición impresa de la argumentación requiere "y permite" a un escritor que haga explícitos sus supuestos y que articule la fundamentación de su argumentación. Se puede permitir desarrollar y presentar una extensa y compleja argumentación porque sabe que su lector puede leerlo y releerlo cuantas veces sea necesario, sin tener que confiar únicamente en su memoria, como es el caso del oyente. En parte por esta razón, Sócrates insistía en que el diálogo requería preguntas y respuestas - breves. La argumentación impresa no está sujeta a esta limitación.

No es sólo que la forma impresa permita una argumentación más ex tensa y compleja; también requiere esta argumentación porque los lectores y escritores no pueden confiar en compartir un contexto común para interpretar el habla casual y compacta del otro. Dada la mayor diversidad de su audiencia, a menudo el escritor no puede conocer los supuestos o intereses que sus lectores utilizarán y si coincidirán con los de él. El es .../...

critor, en consecuencia, debe hacer explícito sus supuestos más detallada-
mente si desea ser convincente. El discurso oral es más tolerante de
un estilo casual, mientras que la escritura promueve un estilo de dis-
curso cuidadoso. Con la difusión de la imprenta entonces la estructura-
de lo que es considerado como argumento convincente comienza a tener un
carácter específico. Esto incluye el ideal de una explicación completa-
de todos los supuestos necesarios para apoyar las conclusiones. Esto --
también se convierte en una regla importante de la gramática emergente-
del discurso racional moderno. La ejemplificación más completa de este
ideal, con su estructura de axiomas y teoremas es la prueba geométrica-
que se convierte en el paradigma concreto de ese ideal de discurso ra-
cional.

En este sentido, Martin Heidegger estaba en lo correcto cuando -
hablaba del "proyecto matemático" que caracteriza a la ciencia moderna*.
Por mi parte, yo preferiría decir que el proyecto matemático con su i-
deal de autosuficiencia es una de las bases de la ciencia moderna, y
particularmente de su estructura racional antes que de su estructura em-
pírica. Tanto la ciencia como la ideología están enraizadas en una cul-
tura de cuidadoso discurso, una de cuyas reglas principales exige auto-
fundamentación, lo que requiere -como ideal regulador- que quien hable
sea capaz de articular todas las premisas que su argumento exige, y de
mostrar que sus conclusiones no requieren otras premisas excepto aque-
llas que han sido presentadas.

Para repetir, este aspecto de la gramática del discurso racional
es un ideal; no es un ideal del lenguaje ordinario de la vida cotidiana
sino más bien de los lenguajes extraordinarios técnicos o especializa-
dos característicos de la inteligencia. Es un ideal en parte enraizado-
y reproducido por las exigencias especiales de una comunicación impresa
que crecientemente descontextualiza la comunicación, creando una situa-
ción en que escritores y lectores no pueden compartir los supuestos -y

* Martin Heidegger, What Is a Thing?, Henry Regnery, Chicago, 1967

si los comparten no lo saben- por lo que éstos deben ser definidos.

En verdad, sin embargo, este elemento de la gramática de la racionalidad moderna no sólo está enraizado en la tecnología de la imprenta.- El ideal de una racionalidad autofundamentada fue fortalecido también -- por el impacto de la Ilustración en la religión. Con el declinar de la convicción religiosa convencional y del poder de Dios, las personas --y particularmente la inteligencia-- estaban menos dispuestas a definir al hombre como criatura de Dios y cada vez más inclinadas a creer que "el hombre se hizo a sí mismo". De igual manera, las revoluciones políticas-- que siguieron a la Ilustración también incrementaron el sentido de potencia de las personas ordinarias. Los supuestos de la Ilustración y la experiencia revolucionaria confluyeron con la tecnología de la imprenta para promover la autofundamentación como regla crítica del discurso racional. Esta regla también se difundió porque correspondió con la experiencia-- del status específico y los intereses de la inteligencia emergente. Esta fue una inteligencia que se liberó de las lealtades convencionales como las de la Iglesia, que se movía entre diferentes organizaciones políticas y sociales, desde los salones del antiguo régimen hasta las asambleas revolucionarias, que viajó mucho y se interesó en diferentes países, desarrollando una imagen cosmopolita de sí misma como "ciudadanos del mundo".

Con el declinar de las autoridades clericales y aristocráticas -- tradicionales de las sociedades del antiguo régimen, las viejas gramáticas de discurso fueron perdiendo fuerza. El discurso no podía ahora justificar sus afirmaciones refiriéndose a la autoridad de otro, y cada vez se encontraba más obligado a autoautorizarse. De esta manera el ideal de autofundamentación del discurso racional se hacía cada vez más posible y necesario en ese momento de transición cuando los antiguos regímenes desaparecían y todavía faltaba mucho para el completo establecimiento de la nueva burguesía.

Si las fuerzas confluyentes de la tecnología de la imprenta, el declinar del antiguo régimen y el surgimiento de los nuevos supuestos de la Ilustración contribuyeron al desarrollo de la racionalidad moderna,--

también contribuyeron a establecer los límites de ésta al promover una cierta falsa conciencia. Específicamente, a medida que esas fuerzas incrementaron la descontextualización del discurso -acentuando la orientación - del orador a su gramática y concentrando la atención en el discurso como - forma escrita- se desenfocaba a las personas a quienes se dirigía el discurso y al orador que lo presentaba.

Así, al transferirse la atención hacia lo escrito, el carácter de diálogo del discurso tiende a ocultarse. Lo escrito viene a ser separado - cada vez más de quien lo produce y de los patrones de interacción social - que le confieren el contexto de significación. El discurso se oculta de trás del monólogo. Hablar y escuchar ceden su lugar a leer y escribir, ac ciones que pueden realizarse en soledad lejos de otras personas. Con el in cremento de la descontextualización de la comunicación y con la expansión- de la imprenta despersonalizadora, la comunicación se convierte en algo -- fantasmal. en voz separada de quien habla. La comunicación como "habla" pro ducida por alguien que habla (y por lo tanto dependiente, en su carácter, del lenguaje hablado) se hace menos visible. En consecuencia, se hace más fácil suponer que el significado de la comunicación (diferente de su vali dez) puede ser entendido aislado de la intensión y ocasión de lo que se ha bla y de quien habla.

3.2

La crítica de la ideología desarrollada por Marx a partir de la crítica de la izquierda hegeliana a la religión, que afirmaba que el hombre - hizo a dios (y religión) y no que dios hizo al hombre, se concentró en ne gar la descontextualización y autonomía de las ideas. En verdad, Marx defi ne esta descontextualización como una falacia filosófica, como idealismo.- La crítica de Marx a la ideología es un esfuerzo para resistir la descon textualización de la comunicación y su propósito es recontextualizarla, re cobrar el contexto de la comunicación como algo en que está involucrado un orador. Recobrar el carácter de clase del orador es la meta específica de una recontextualización marxista de la comunicación. Así, Marx define a la ideología como la falsa conciencia del discurso que erróneamente se auto - considera autónomo y que sirve a los intereses burgueses de dominación so cial.

Al mismo tiempo, sin embargo, esta recontextualización marxista del discurso es limitada y enfrenta ciertos problemas. Específicamente, una recontextualización marxista del discurso, al descubrir el carácter de clase oculto del orador, inevitablemente invita a la universalización. Esta fue, en esencia, la posición que tomó Karl Mannheim al desarrollar su propia sociología del conocimiento. Mannheim consideró irracionales los límites que se autoimpuso la recontextualización marxista del discurso, porque no había sido universalizada para incluir y referirse al mismo marxismo. Piense lo que uno piense de la sociología del conocimiento de Mannheim, éste estaba en lo cierto cuando señaló que el marxismo se resistía a verse a sí mismo como discurso producido por oradores que también pueden estar limitados por su propio contexto social.

Ver sus propias teorías como un discurso igual que otros discursos, y sus propios teóricos como oradores igual que otros oradores, mina la capacidad del marxismo (y de cualquier ideología) para producir la acción -- buscada y persuadir a los hombres para que paguen el costo de sus compromisos. El relativismo puede alimentar una tolerancia mundana de dioses diferentes y resta motivación para la realización de costosos sacrificios por las creencias que uno tiene ya que éstas no son consideradas como completamente ciertas. Esta actitud promueve neutralidad antes que lucha contra el "error" de las posiciones contrarias. En consecuencia, el marxismo no podía permitir que la recontextualización del discurso lo incluyera a él mismo.

En este respecto, el marxismo, como otras ideologías, es un modo racional de discurso que encierra una patología específica de la comunicación: el "objetivismo". El objetivismo es un discurso que carece de reflexibilidad; sesgadamente se concentra en el "objeto" y oculta el sujeto hablante que construye este objeto. De esta manera, el objetivismo ignora la manera en que el objeto referido es, en parte, contingente del lenguaje en que es hablado, y que varía en carácter con el lenguaje -- o teoría -- utilizada.

La esencia analítica de la ideología, común a todos los "ismos" concretos, consiste precisamente en que es un discurso que no reconoce o pro

blematiza sus propios fundamentos y rechaza tal reflexibilidad. Esto se encuentra ejemplificado en la queja de Napoleón contra los ideólogos; pero desde nuestro punto de vista, fue él y no ellos el ideólogo ideal.

3.3

Hay dos formas de objetivismo y, a este respecto dos tipos de ideología. Uno es el "objetivismo idealista" en que el foco se concentra en los aspectos lógicos, intelectuales o lingüísticos del habla, mientras simultáneamente las raíces "materiales" o sociológicas del orador son consideradas como dados.

El segundo es el "objetivismo naturalista" donde la atención se centra en las raíces socio-económicas del orador, pero se oculta la naturaleza del habla como algo enraizado y dependiente de un lenguaje o teoría. Entonces, a pesar de toda su crítica a la ideología, el marxismo no trasciende toda ideología. La crítica marxista a la ideología iluminó poderosamente los límites de una forma de ideología, aquella que se basa en el objetivismo idealista; pero el marxismo generó un objetivismo materialista y se mantiene atado por lo específico, la lingüística y el carácter reflexivo de una ideología materialista.

De manera correspondiente, la ciencia social, académica, "normal", incluyendo la sociología, está limitada por un objetivismo esencialmente idealista, lo que es particularmente evidente en su paradójica visión que es capaz de eludir las mismas fuerzas sociales a que atribuye tanto poder. El objetivismo idealista de la sociología académica algunas veces problematiza la teoría, pero, en general toma como dados al teorizador y su situación social.

3.4

Si las ideologías están enraizadas en una cultura de discurso racional, por esta misma razón constituyen un modo de discurso limitado por el objetivismo; hablan del mundo con una voz omnisciente como si el mundo mismo y no los hombres estuvieran hablando. Por ello, la ideología carece de

reflexividad. Como elaboraremos más adelante, la razón del objetivismo de la ideología radica en que está fundamentada en un interés que no desea hacerse problemático y que se niega a autocuestionarse, y, como consecuencia, se mantiene en silencio sobre sí misma y sobre los límites de la racionalidad.

Pero los intereses son los intereses de las personas y los grupos, - que necesitan ser fortalecidos y protegidos por la acción cooperadora de otros. El problema consiste en cómo asegurar el apoyo de otros para un interés que uno no desea que sea discutido o problematizado. El discurso objetivista despersonalizado logra esto distrayendo la atención de la presencia de las personas cuya visibilidad subrayará la contingencia de lo que se dice, ya que es muy evidente que todo lo que se habla es dicho por hombres con limitaciones inherentes e intereses distorsionantes.

Una segunda limitación de la racionalidad de la ideología tiene que ver con su relación con lo empírico. Puede decirse que la ideología tiene una excesiva confianza en sus fundamentos empíricos. Toma estos fundamentos como dados y no los problematiza como susceptibles al reexamen crítico. En efecto, la ideología actúa como si todos los problemas empíricos relevantes hayan sido resueltos satisfactoriamente. Para la ideología, entonces, parece que ya no hubiera pregunta alguna sobre los hechos, o, más exactamente, pregunta alguna sobre los hechos relevantes para la formulación de políticas. En parte ésta es una expresión del dogmatismo de las ideologías del que se habla frecuentemente, pero el problema es más amplio y a él tendremos que volver de manera más sistemática. Por el momento nos bastarán algunas observaciones fenomenológicas.

Consideremos la fenomenología del otro en el ideólogo, cómo el ideólogo es visto y experimentado por el otro. El ideólogo es experimentado - como alguien que no quiere doblegarse - como alguien rígido- mientras que él espera que el otro se doblegue. Hay un elemento de lucha por el simple dominio; el discurso se ha convertido en contienda. Hay una carencia fundamental de reciprocidad de perspectivas ya que el ideólogo es visto como alguien que espera que el otro cambie, que vea el mundo a través de la perspectiva del ideólogo, pero éste no puede ver el mundo a través de la perspectiva del otro. Se acusa al ideólogo de violar una regla fundamen-

tal y tácita del discurso: la mutualidad o reciprocidad de la perspectiva. El ideólogo es visto como alguien sesgado hacia él mismo. De esta manera, el discurso no se percibe como "intercambio" sino antes bien como agencia de control de una parte por otra. La ideología es vista como incontrolada y compulsivamente sesgada. Sin contacto con el otro. Este es un aspecto de una fenomenología crítica de lo ideológico.

Sin embargo, el ideólogo se autopercibe de manera diferente. De manera notoria se autopercibe como el poseedor de una verdad significativa, de una verdad sobre la que no le cabe duda alguna. Sin embargo, su verdad no es simplemente otra verdad en un mundo de verdades o de medias verdades; es algo especial que exige esfuerzos especiales para protegerla. El ideólogo está en guardia contra aquellos que él cree que están tratando de eliminar su teoría. Percibe el discurso como lleno de peligros y con frecuencia habla de sus "trampas".

La verdad del ideólogo no es simple conocimiento sobre alguna parte del mundo, sino que simultáneamente transforma la relación del ideólogo con éste, y lo hace de una manera que lo libera de una relación con otra vieja concepción del mundo. Se convierte en el centro alrededor del cual se reorganiza la identidad del ideólogo; así, es algo más que simples fragmentos de información que tiene efectos decisivos en el diálogo; ha ocurrido un cambio conceptual más amplio y sutil que reorganiza la arquitectura total de su perspectiva del mundo y como consecuencia del lugar que él ocupa en éste. Con esta nueva verdad el mundo se siente de manera diferente. Parte de lo que se experimenta se parece a un renacimiento de sí mismo; con la adopción de la ideología se traza una línea divisoria entre el antes y el después de la aparición de esa ideología, entre el self arcaico y el nuevo self. La ideología es en cierta medida transformadora del self.

Pero ahora que el self completo ha sido reorganizado en términos que corresponden a la ideología, ésta no puede ser abierta al examen fácilmente; no puede ser abierta perpetuamente al continuo reexamen o reto críti-

co. Con íntima convicción se sabe que no hay algo más de importancia comparable que el ideólogo deba conocer. No es que sienta que lo sabe todo, sino que siente que lo que conoce es decisivo. Hasta el punto que la ideología se convierte en la base de la identidad, el ser de una persona depende del mantenimiento de esa ideología y limita así la capacidad de cambiar esa ideología racionalmente. En otras palabras, hasta el punto en que la ideología constituye el self, el discurso ideológico genera una identidad que, como un interés, se toma como dada y, de este modo, también constituye un límite en la racionalidad.

La tarea del ideólogo no es de carácter empírico. En primer lugar tiene como tarea difundir la palabra; convencer a otros, ayudarles a ver algo de lo extraordinario que él ve. En segundo lugar, tiene que hacer lo que sea necesario, adoptar una práctica apropiada a su nuevo convencimiento. Lo que se necesita es, entonces, una retórica, una organización, que sean efectivas y vigilantes para defender este conocimiento de quienes pretendan desacreditarlo. Pero lo que no se necesita es más "investigación" o más "pensamiento crítico".

3.5

Sin embargo, sería erróneo concluir que esto demuestra la inferioridad general de la racionalidad de la ideología en comparación con la de la ciencia. Más bien, esto demuestra simplemente que los aspectos limitados de estas racionalidades son diferentes, y no que la ideología sea limitada -- mientras que la ciencia no. Los límites de la racionalidad científica se encuentran precisamente en lo que Thomas Kuhn define como la marca de su madurez, en el mismo "paradigma" que comparten los miembros de la comunidad científica. La ciencia normal, en los términos de Kuhn, es ciencia que opera dentro de los límites de un paradigma como si probará y trabajara con "acertijos" a través de pequeñas investigaciones sugeridas por el paradigma.

Es esta disposición a concentrarse en "acertijos" y pruebas dentro del paradigma lo que indica que éste se mantiene como un dado en la comunidad científica hasta cuando se produce una acumulación de hallazgos anó
.../...

malos. La racionalidad limitada del proceso es sugerida también por el hecho de que la producción de hallazgos anómalos dentro del marco de un paradigma no genera fácilmente una revisión crítica de este paradigma. Antes de que éste sea abandonado o cuestionado, las anomalías deben crecer u deben existir alternativas disponibles u otros paradigmas. El mismo Kuhn dice casi lo mismo sobre la racionalidad limitada de la ciencia normal cuando afirma que ésta comienza con el fin de la razón crítica. Así, Kuhn destaca que "cuando describo al científico como solucionador de acertijos... uso el término acertijo para enfatizar que las dificultades que ordinariamente confrontan aún los mejores científicos constituyen retos únicamente a su ingenuidad, como en el caso de los crucigramas. El es el que enfrenta la dificultad no la teoría prevaleciente".* Y de nuevo: "...es precisamente el abandono del discurso crítico lo que marca la transición a una ciencia. Una vez que un campo de estudio ha hecho esta transición el discurso crítico ocurre sólo en momentos de crisis..."** Esto sugiere firmemente que lo que Kuhn llama ciencia normal puede ser concebido como una patología cognoscitiva desde el punto de vista de la gramática de la racionalidad.

4.-

Si la esencia analítica de la ideología es su amañada reflexividad en relación con su ideal o fundamentación material, esto es, en efecto, una crítica de la ideología por su racionalidad limitada. Juzgar a la ideología de esta manera es verla desde un punto de vista tácito en términos de un cierto ideal de racionalidad y reprocharle que no alcanza este ideal. La norma de autoconciencia es esencial para este ideal de racionalidad. Ella valoriza la capacidad del orador para hablar de los supuestos de su perspectiva, para conocer las reglas a las que él se somete. Aquí se entiende la racionalidad como la capacidad de problematizar lo que ha sido tratado como dado; para reflexionar sobre lo que antes sólo había sido usado; para transformar los recursos en un tópico; para examinar crítica -

* In I. Lakatos and A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p. 5

** Ibid. p. 6

mente la vida que llevamos. Este enfoque de la racionalidad la concibe como la capacidad de pensar sobre nuestro pensamiento. La racionalidad como reflexión sobre nuestros pensamientos supone la capacidad de hablar sobre nuestro discurso y los factores que lo fundamentan. La racionalidad es así concebida como meta-comunicación. Pero la crítica de un conjunto de supuestos depende, a su vez, del uso de un conjunto de supuestos; y éstos a su vez deben ser susceptibles de crítica, ad infinitum. Probablemente - existen hoy límites muy definidos en la capacidad de un individuo para reflexionar sobre los supuestos que utiliza al examinar los supuestos que utiliza, etc. Tal vez la reflexión de tercer o cuarto orden es lo más que puede alcanzar una persona.

4.1

En consecuencia, la fundamentación de tal racionalidad puede ser asegurada sólo por el derecho del oyente a cuestionar y criticar los supuestos del orador. Tal racionalidad depende, entonces, no sólo del orador sino también del oyente y de la inter-relación entre ellos. El discurso racional constituye una especie de división del trabajo rotante, teniendo - el orador del momento un interés en sus supuestos mientras el oyente lo reta y, en verdad, está interesado en su capacidad para retar esos supuestos. Tal racionalidad está en el diálogo y sus reglas que permiten el examen de los supuestos. Pero debe observarse que bajo tales reglas el conjunto particular de supuestos está en un momento dado -el status quo cultural- sujeto a revisión. Inherente en esta estructura de racionalidad existe un potencial de "revolución permanente". Es el impulso hacia una perfección sin fin, esa incesante inquietud y ausencia de normas que fue llamada primero anomos y luego anomia.

Entonces, la ideología es en verdad un modo de discurso con reflexividad limitada, pero también es un modo de discurso racional, en parte -- porque está fundamentado en otra norma que enfatiza su autofundamentación. En otras palabras, la norma de racionalidad que requiere metacomunicación -la transformación de supuestos en tópicos problematizados- es una forma de crítica limitada por esa otra norma de racionalidad que busca hacer al discurso autónomo, bien del lenguaje en que ocurre o bien de las condiciones sociales en las cuales descansa. Este criterio de autofundamentación-

es una norma de la racionalidad moderna que permite criticar sus premisas y que no sean consideradas más allá de toda crítica. Sin embargo, al mismo tiempo, la afirmación de que es un discurso autofundamentado genera un silencio sistemático sobre esas condiciones sustanciales, en el lenguaje y en la sociedad, de las cuales depende la realización del discurso. Como se observó anteriormente, ello produce la patología del conocimiento llamada "objetivismo": la comunicación que oculta la presencia del orador; una sociología que oculta la presencia del sociólogo; un pensamiento que ignora el lenguaje o la teoría dentro de la cual ocurre el pensamiento.- El objetivismo es esa patología del conocimiento que guarda silencio sobre el orador, sobre sus intereses, y sus deseos y sobre la situación social de éstos y cómo se mantienen estructuralmente.

Tal racionalidad no se autopercebe como discurso producido históricamente, sino como algo supra histórico y supra cultural, como palabra sagrada y desencarnada: Logos. Al imaginarse que tiene valor sólo hasta el punto en que escapa a la historia y a la sociedad, ésta forma histórica de racionalidad guarda un profundo silencio sobre su propia fundamentación. Entonces, el objetivismo que caracteriza a la ideología no es peculiar de la ideología. Constituye una falla cognoscitiva que la ideología comparte con todos los discursos fundamentados en la cultura de la racionalidad moderna. El objetivismo, que es una limitación de la reflexividad, está en parte fundamentado en la misma racionalidad moderna históricamente contingente. El objetivismo es "desviación" cognoscitiva producida y reproducida por un esfuerzo para conformarse con ese requerimiento de autofundamentación de la racionalidad. La conformidad con esa norma -- produce desviación de otra norma de la racionalidad moderna, la que exige autoconciencia y autoexamen. Tanto el objetivismo como la crítica del objetivismo son, entonces, productos de la gramática de la racionalidad moderna y son síntomas de sus contradicciones internas.

4.2

Nuestro enfoque, entonces, percibe a la ideología como fundamentada en un modo de discurso que constituye una forma de racionalidad internamente limitada. Ni la emancipación de este discurso de la autoridad tradicional, ni la falsa conciencia contenida en su gramática surgen en cual-

quier condición histórica. Nuestra visión de esa racionalidad -como reflexión sobre nuestros fundamentos- supone una capacidad para hablar sobre nuestro discurso. Ella está profundamente enraizada en el declinar de las culturas tradicionalistas y en la correspondiente desmistificación del discurso -o de formas de éste- como algo inspirado en Dios o como revelación, o como algo relacionado con lo sagrado como el Logos. En las sociedades occidentales esto surge, por primera vez de manera visible, en la ciudad-estado griega; su completo desarrollo se alcanza, sin embargo, sólo después de la conclusión del feudalismo y su sistema político.

Las condiciones socioculturales específicas en que madura la moderna gramática de la racionalidad son: el debilitamiento de las culturas tradicionales; el declinar de sus valores; el correspondiente incremento en la visibilidad de las reglas que se habían mantenido ocultas hasta este momento; el surgimiento de las ciudades y del urbanismo; el surgimiento de nuevas clases sociales, el declinar de las viejas élites y la intensificación de la lucha entre estos grupos; el incremento en los viajes, el comercio, el mejoramiento de los medios de transporte y de comunicación que incrementaron la confrontación entre culturas diferentes. Todo esto hizo más visibles y más problemáticas las viejas reglas bajo las cuales habían vivido las personas.

El modelo de racionalidad empleado tácitamente en la crítica de la ideología como racionalidad defectuosa ve a los hombres como seres apropiadamente atados sólo por reglas que ellos pueden justificar articuladamente. Supone hombres que no han pasado sus vidas en comunidades tribales, rurales o tradicionales que eran viables; hombres que más bien han sido desarraigados y separados anómicamente; que ahora están unidos no tanto por una cultura sutil y no examinable como por intereses comunes; por compromisos a los cuales se responde deliberadamente, y cuya protección o prosecución ya no está limitada por estructuras tradicionales; y quienes tienen que "negociar" entre sí para llegar a acuerdos y alianzas y quienes organizan su intercambio a través de la dominación directa. Ello supone una ecología de interlocutores que no se pueden dar órdenes entre sí porque tienen una relativa igualdad; esos interlocutores tienen me

dios que les permiten resistir a la compulsión y, en consecuencia deben ser persuadidos "racionalmente".

4.3

La crítica marxista de la ideología se ha concentrado en ciertas -- fuentes específicas muy importantes de la ausencia de reflexividad, particularmente los "intereses" de clase. La crítica marxista fue así un gran paso en la desmistificación del discurso racional, señalando algunas de las condiciones sociales que pueden subvertir la racionalidad y de las cuales ésta depende.

Al mismo tiempo, sin embargo, el "interés de clase" era un caso especial que ignoraba otros límites de la racionalidad, por ejemplo, los límites culturales del lenguaje. Esto se hizo patente, al menos a algunos miembros de la comunidad marxista, cuando José Stalin lanzó su crítica al lingüista soviético N.Y. Marr y confirmó simplemente el lugar ambiguo del lenguaje en la teoría marxista. El marxismo también había ocultado las consecuencias cognoscitivas del deseo. En pocas palabras, - "las pasiones" también son límites importantes de la racionalidad; por ejemplo "cuando estás enamorado el humo te cubre los ojos".

Entonces, la ideología constituye un límite concreto de la racionalidad, enraizado sociológicamente, y de ningún modo agota tales límites. Haber planteado la pregunta de los efectos de los intereses de clase fue un paso profundo, pero limitado, hacia la comprensión de los peligros del discurso racional. Lo que afirmo es que la ideología es sólo un conjunto de fuerzas que limitan la racionalidad, o que pueden ser usadas para fortalecerla y extenderla. El estudio de la ideología tiene su valor porque es una parte de esa familia de problemas pero tiene un rol limitado en esa familia porque sólo es una parte de ella. Mientras mi análisis se concentre en la ideología y los intereses, antes que, por ejemplo, en el deseo, trataré de mantenerme alerta a los límites de mi propia búsqueda.

Una crítica de la ideología tiene cierta ambigüedad porque acepta y reta la validez de la misma norma de autofundamentación o autonomía implícita en la racionalidad moderna. Por un lado, la crítica de la ideología condena a los oradores por no obedecer la norma de autofundamentación que ellos proclaman, y la misma "crítica" continúa al exhibir (o desenmascarar) los fundamentos no discutidos. Hasta este punto la crítica acepta la gramática de la racionalidad exigiendo un discurso autofundamentado, autónomo. Por otro lado, al orientar la atención hacia la fuerza de las influencias externas, la crítica niega la misma posibilidad de un discurso completamente autónomo y de esta manera pone en duda la norma que exige tal autonomía.

Si la afirmación ingenua de autonomía promueve una falsa conciencia, la correspondiente negación de tal autonomía es, por un lado, una crítica liberadora de esa falsa conciencia, mientras, por otra parte, es una apertura a la acomodación positivista al simple hecho de los límites de la racionalidad. En pocas palabras, ella todavía no presenta sistemáticamente la pregunta sobre qué puede hacerse para separar, romper, estirar, luchar contra y, al menos reducir estos límites, si no han de ser eliminados.

4.4

Hablar críticamente de la ideología es condenar al discurso racional cuando éste falla, de acuerdo con sus propias normas. Esto implica que estas normas pueden operar y que la reflexión racional puede trascender los intereses, deseos y lenguajes que comúnmente la limitan, ¿Pero cómo es posible trascender estos límites?. Esto casi se parece a saltar la sombra de uno mismo, porque tales intereses, deseos y lenguajes son el mismo sujeto que pronuncia el discurso. ¿En qué sentido, y cómo, puede el pensamiento trascender los intereses, deseos y lenguajes para los cuales y por los cuales piensan las personas?. En cierto modo esto depende de lo que nos pasa cuando seguimos nuestros intereses o nos sometemos a nuestras pasiones en nuestra experiencia de vida y en la práctica. Los intereses y deseos que no alcanzamos en la práctica generan un tipo de expe

riencia muy diferente de la que produce el éxito. Los fracasos en la práctica subvierten las intenciones; liquidan los compromisos aún con los grandes intereses y pasiones y nos preparan para nuevos compromisos que puedan surgir de cualquier parte.

¿Pero cómo puede nuestro pensamiento trascender la "prisión del lenguaje" con que uno piensa?. En cierto modo, parte de nuestro pensamiento y del lenguaje en que pensamos está al servicio de nuestros intereses y de deseos; cuando, en la práctica, el pensamiento falla en encarnarlos, en expresarlos, y en alcanzarlos, nuestras maneras de pensar son socavadas y nos disponemos a utilizar nuevos medios: lo que equivale a decir nuevos lenguajes. Ciertas formas de práctica pueden activar pasiones, deseos, ansiedades, pánicos, codicias, poderosos sentimientos y ambiciones que sobrepasan las gramáticas y liquidan, al menos parcialmente, las viejas lingüísticas, en -- nuevas formas que puede que no reconozcamos al comienzo como formas diferentes y nuestras. Esto significa que podemos pensar y razonar dentro del perímetro de nuestros intereses, deseos y lenguaje y jamás fuera de ellos o sin ellos.

Las frases que son verdaderas, si bien no son dictadas necesariamente por la gramática, siempre son frases en algún lenguaje que expresamos, en parte, por algún interés motivador, deseo o intención. Un lenguaje permite la posibilidad de que cosas correctas puedan ser dichas, pero por sí mismo no asegura la verdad de lo que es correcto ni requiere que una frase verdadera en particular sea expresada. Deseo, interés y experiencia se necesitan para convertir en hechos las posibilidades del habla y hablar de acuerdo con la verdad. Pero cualquier verdad hablada depende de, varía con, y está limitada por el lenguaje.

Entonces, el problema se reduce a si pensar con un lenguaje posibilita pensar sobre el lenguaje, desarrollar reflexividad acerca de éste. Obviamente, sin embargo, la metacomunicación es posible. Pero lo que podemos decir o pensar sobre el lenguaje está limitado por el lenguaje que utilizamos para ello. Hay que agregar varias cosas: en primer lugar, como dijo Bertrand-Russell en su introducción al Tractatus Lógico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein, "... cada lenguaje tiene ... una estructura en relación con la

.../...

cual, en el lenguaje, nada se puede decir, pero ... puede haber otro lenguaje sobre la estructura del primer lenguaje y que tiene una nueva estructura, y puede que no haya límites en esta jerarquía del lenguaje." En pocas palabras no tenemos que limitar nuestro pensamiento sobre el lenguaje I al pensamiento -lenguaje I; podemos usar otro o muchos otros lenguajes para pensar sobre el lenguaje.

De nuevo, ésto no significa que nuestro pensamiento sea liberado -- del lenguaje. Todavía estamos limitados por el lenguaje que usamos, nuestro lenguaje sujeto, aún cuando no estemos limitados por el lenguaje sobre el cual pensamos, nuestro lenguaje objeto. Los límites específicos de nuestro pensamiento pueden haber cambiado y ser diferentes de los que nos imponen el lenguaje I. El multilingüismo constituye, entonces, una situación estructuralmente diferente del monolingüismo. Aumenta nuestra reflexividad y capacidad para eludir los límites de cualquiera de nuestros lenguajes aun cuando no nos libere del lenguaje en general. El multilingüismo es cualitativamente diferente del monolingüismo porque cambia -- nuestra conciencia del lenguaje, incrementando nuestra capacidad de reflexión y la distancia en relación con todos los lenguajes, inclusive el que usamos y sobre el que hablamos. Cuando conocemos y hablamos sólo un lenguaje experimentamos la realidad social y la comunicación como dados intuitivamente y es más difícil ver que la comunicación y la realidad social son construidas y mediadas por el lenguaje.

Así, las personas pueden tener diferentes relaciones con los lenguajes, de la misma manera que pueden tener diferentes lenguajes. Algunos usan un lenguaje sin notar que lo están usando; otros pueden tomar sus lenguajes y gramáticas correspondientes como objetos de la conciencia crítica. Tales variaciones en la conciencia crítica establecen diferencias en los límites impuestos por un lenguaje particular. Como Ragmar Rommetveit ha dicho agudamente: "... el problema de la prisión del pensamiento en una perspectiva corporal-perceptual-motivacional representa -- problemas muy diferentes, que dependen de si estudiamos las inferencias que Piaget hizo cuando tenía cuatro años sobre las preferencias de otro niño en el ordenamiento de juguetes, o de si consideramos sus reflexiones cincuenta años más tarde, en los protocolos derivables de observación .../...

nes de egocentrismo hechas bajo condiciones cuidadosamente controladas*.

Pero no es sólo el multilingüismo o distancia reflexiva del lenguaje lo que puede permitir cierto escape; es, también, lo que se hace con el lenguaje o con base en él. Los hombres son, pero no únicamente, sujetos parlantes. Son también actores sensibles involucrados en una práctica que puede ser hablada pero que no es idéntica al habla. Las palabras median entre los hechos y las experiencias; pero hay hechos que sobrepasan la capacidad de hablar, imponiendo silencio e insatisfacción con nuestra capacidad para comunicar o entender nuestra experiencia. Si el lenguaje aprisiona, también es cierto que nuestras experiencias y sentimientos pueden aprisionar por la carencia de un lenguaje adecuado; y este aprisionamiento nos mueve a aceptar o a crear nuevos lenguajes. Lo que llamamos la "prisión del lenguaje" probablemente fue, en algún momento, una liberación de una experiencia prelingüística única, y, como tal, no comunicable. Como práctica, la experiencia y el sentimiento cambian; un lenguaje que una vez fue emancipador puede hacerse rígido y no expresar (sino más bien a prisionar) a los hombres que han cambiado.

El significado de nuestra prisión en el lenguaje depende fundamentalmente del hecho de que no somos simples seres parlantes y de que nuestros lenguajes son partes de una práctica vital más amplia y varían con la naturaleza de esta práctica. Aquéllos que viven una existencia pasiva con templativa, aquellos que se relacionan con el mundo con sensible apreciación estética y aquéllos que ven al mundo como objeto de acción se encuentran involucrados en formas de práctica fundamentalmente diferentes. Si el lenguaje limita lo que pueden decir y conocer del mundo, sus diferentes prácticas también afectan la manera en que pueden usar sus lenguajes, los propósitos que buscan, los significados que adquieren y los límites impuestos por el lenguaje. Estos límites serán más aceptables en algunas formas de práctica mientras que en otras crearán resistencia.

.../...

* In J. Israel and H. Tajfel (eds.), The Context of Social Psychology, Academic Press, London, 1972, p. 221.

5.

Comenzamos por enfatizar nuestra más elemental noción de ideología como sistema de símbolos y de normas para usarlos. En pocas palabras las ideologías constituyen lenguajes y nuestra aproximación ha sido, en gran parte, la de una sociología histórica del lenguaje. Más específicamente, hemos enfocado a las ideologías como sistemas de símbolos que sirven para justificar y promover proyectos públicos de reconstrucción social; proyectos que, por supuesto, pueden tener diferentes magnitudes, desde pequeñas reformas cívicas hasta revoluciones mundiales permanentes.

Enfatizamos que la ideología cumple con su función de promoción de proyecto de una manera históricamente diferente: "racionalmente". También hemos sugerido que esta misma racionalidad es un modo de discurso que surge históricamente con una gramática enraizada históricamente. La racionalidad de sistemas simbólicos específicamente ideológicos está expresada, en parte, en la manera como relaciona sus "informes" y "comandos" para usar los términos de W.S. Mc Culloch y Gregory Bateson.

Las ideologías requieren que el comando, o la parte del lenguaje -- que se refiere a "lo que ha de ser hecho" esté fundamentado en la parte del informe que se refiere a "lo que es" en el mundo. Así las ideologías son sistemas "racionales" de símbolos que tienen una "estructura profunda" (un conjunto analítico de reglas más o menos tácitas) que requiere "la unidad de la teoría y la práctica". En este sentido, el marxismo es sólo un caso de tal sistema de símbolos, si bien es uno relativamente consciente y reflexivo. (Por el momento, simplemente sugerimos que "reflexividad" significa autoconciencia en relación con las reglas a que uno se somete y por las cuales uno está atado, lo que se refiere a un tipo de "teoricidad".)

En los sistemas simbólicos ideológicos, entonces, se toma bajo ciertas condiciones la parte del informe para dar una justificación segura a la orden o a las implicaciones prácticas o políticas del sistema de símbolos. Las implicaciones prácticas o políticas se considera que están -- firmemente fundamentadas en la parte del informe de la ideología que se

.../...

refiere a lo que es o a lo que está en proceso de ser.

5.1

Las ideologías son sistemas de símbolos históricamente diferentes, post tradicionales, que emergen con las estructuras socioculturales burguesas. - Las ideologías difieren de los sistemas de valores tradicionalistas, de las religiones y de los mitos y tienen cierta convergencia con los sistemas de símbolos denominados "ciencia". Tanto los sistemas de símbolos científicos como los ideológicos contienen la negación de los sistemas de valores tradicionales y comparten cierta racionalidad. Ambos formulan sus informes sobre el mundo, o el mundo social, en formas relativamente focalizadas; ambos tratan lo correcto de tales informes como algo fundamentado en los hechos y en la lógica; y ambos atribuyen un alto valor a la importancia de la certeza cognoscitiva.

Podemos decir que las "ciencias sociales" no se centran en las implicaciones de comando de sus informes; por el contrario, se concentran en lo que de informe tienen sus contenidos. En contraste, lo que se denomina generalmente como "ideología" se concentra tanto en la parte de los comandos como en la parte de los informes que sirven de fundamentación a esos comandos. Así, las ideologías producen un nuevo modo de discurso público en el cual se recurre al "público" como fuerza movilizadora. El público está integrado por personas a quienes se tiene acceso a través del discurso; las "personas" son quienes pueden ser persuadidas a través del discurso. A este punto volveremos en breve.

Las ideologías suponen ciertas condiciones históricas, sociológicas y socio-psicológicas. Suponen el surgimiento de ciertas estructuras sociales no tradicionales -la esfera "pública"- caracterizada, en parte, por una cierta residualidad; los públicos constituyen estructuras no tradicionales, en parte definidas negativamente por su liberación del control de organizaciones sociales tradicionales. Por esta liberación, los públicos están integrados por aquellas personas disponibles para la movilización política sobre la base de una presentación racional consensuada con los intereses que ellas comparten. Esto también será discutido en mayor detalle más adelante.

.../...

5.2

Está implícito que la rutina normal de tales personas, su vida cotidiana y lenguaje ordinario, son suficientes para producir una conciencia compartida, una política común, o una acción social solidaria a su favor. Entonces, las ideologías, a un nivel, parecen suponer que la reconstitución de la comunidad que ellas buscan exige una "conciencia", y que esta debe venir de "afuera" porque la conciencia requerida no será producida "espontáneamente" por la vida cotidiana y el lenguaje ordinario de esas personas. En consecuencia, la ideología misma es necesaria, si no suficiente, para producir una conciencia compartida sobre lo deseable de una política y del esfuerzo solidario para llevarla a cabo. Esto es, también, otro aspecto de la estructura profunda (o lo analítico) de todas las ideologías.

De nuevo, en este respecto el marxismo, (particularmente en su variante Kautskiana-Leninista que enfatiza la "vanguardia") es simplemente un caso especial de la importancia de los "outsiders" como el sitio donde se llevará una ideología con conciencia de cambio a un agente histórico en acción. Las "vanguardias" mantienen o buscan conservar y llevar una ideología a un agente público histórico, protegiendo a la ideología de distorsión por parte del público a quien se le entrega, mientras simultáneamente se le modifica para hacerla inteligible y atractiva a ese público.

El discurso a través del cual la ideología moviliza al público supone la disolución de lo tradicional, de las estructuras sociales del antiguo régimen, constituyendo la fundamentación social inicial para el surgimiento de la Era de las Ideologías. Esas estructuras sociales del antiguo régimen contienen el siguiente solapamiento: el fin de los regímenes tradicionalistas con el comienzo de las nuevas estructuras burguesas, pero antes de que estas últimas se hayan afianzado.

5.3

Más allá de esta premisa sociológica de la ideología, ésta se encuentra fundamentada en el surgimiento de nuevos tipos de identidad social. Es común que ésta se caracterice por un nuevo sentido de .../...

tencia. Es decir las personas que constituyen el nuevo público son definidas (o se definen ellas mismas) como focos de poder que tienen una responsabilidad moral, que pueden y deben cambiar su comunidad de una manera -- considerada racional.

La Era de las Ideologías, entonces, implica el desarrollo de nuevas-estructuras sociales y nuevas identidades. La persona se ve cada vez más como sujeto racional.

✕ El discurso ideológico post-tradicional es racional en el siguiente-sentido: no justifica sus informes o comandos diciendo que éstos han sido sancionados por autoridades externas al mismo discurso. La cultura de su discurso afirma tener criterios de argumentación y persuasión relativamente independientes del contexto. Las ideologías modernas se distancian de posiciones epistemológicas anteriores que se permitían fundamentarse en la autoridad para justificar recomendaciones de políticas. Ahora, en los nuevos modos del discurso ideológico, las políticas no pueden justificarse haciendo referencia a la posición social de quienes las recomiendan. En verdad, la posición social de las personas puede ser definida, al igual -
que, en el marxismo, como una fuente de imprecisión cognoscitiva.

5.4

En el discurso ideológico el status social del orador no autoriza su discurso; antes bien, seguir un "método" dado -separado de la posición social del orador- se presenta como la fundamentación de los informes en que descansan las políticas propuestas. Tanto las ideologías como las --- ciencias sociales son inherentemente no dogmáticas, en términos de sus -- gramáticas o de las reglas a que ambas afirman someterse.

✕ Que ideologías concretas (y las ciencias sociales) se hagan dogmáticas no es necesariamente intrínseco a su estructura profunda; ello puede deberse a ciertas condiciones sociales especiales en las cuales utilizan su gramática. Por ejemplo, el "dogmatismo" puede deberse a las ansiedades exacerbadas en condiciones de conflicto y lucha, con todos sus peligros y riesgos.

Sin embargo, no puede concluirse que la ciencia social y la ideología sean igualmente dogmáticas, simplemente se afirma que ambas son propensas a un dogmatismo similar cuando actúan en similares condiciones provocadas de ansiedad.

La ideología, entonces, constituye una variante del lenguaje con un modo distinto de justificar sus afirmaciones, bien sean comandos o informes. Este aspecto distintivo de las ideologías las hace similar a lo que Basil Vernstein ha llamado "códigos lingüísticos elaborados", relativamente independientes de contexto. Tales códigos contrastan con aquellos códigos lingüísticos que generalmente predominan en la vida cotidiana y que son (en términos de Bernstein) "códigos lingüísticos restringidos" que permiten la justificación de las aseveraciones en términos del status social del orador.

5.5

En estos términos la Era de las Ideologías se refiere al desarrollo de nuevas y elaboradas variantes lingüísticas; a su creciente transgresión a las viejas variantes lingüísticas basadas en la autoridad y a la creciente importancia de un habla elaborada en el discurso político público. En efecto, a lo que el marxismo se refirió negativamente como "ideologías" -- fue precisamente a sistemas cognoscitivos que, según él, pretendían ser, sin lograrlo, independientes del contexto. Las ideologías se sometían a los intereses de la burguesía, mientras se presentaban como si fuesen productos de un proceso de pensamiento autónomo. Esta crítica marxista de las ideologías se percató correctamente del surgimiento de ese estándar de discurso cuidadoso; una relativa independencia de contexto a la cual debía someterse el discurso ideológico y que expuso a éste a la crítica cuando no pudo seguir sus propias normas.

Pero todas las ideologías implican que sus políticas ya no se justifican por la posición social de sus adherentes. Las ideologías, en general implican que tal justificación ya no puede basarse en formas tradicionales. Así, ponen en duda las epistemologías de la vida cotidiana. En particular, están en disonancia con las epistemologías cotidianas de las variantes lin

glísticas restringidas. Problematizan la justificación cognoscitiva de los informes ordinarios -por ejemplo, el "sentido común"- sobre el mundo social. La pregunta sobre qué constituye una justificación suficiente de los informes y comandos cobra importancia creciente y surge una ansiedad epistemológica.

6.

Muy relevante para el análisis que se presenta en este capítulo es el trabajo de Basil Bernstein cuya parte central comenzó con su distinción entre "códigos elaborados" y "códigos restringidos". Concentrado originalmente en estudios sobre educación y socialización de los niños, Bernstein observó las dificultades de los niños de clase media en las escuelas, en gran parte, como consecuencia de la ruptura entre los patrones de habla aprendidos en el hogar y los predominantes en la escuela pública. Sin embargo, los problemas educacionales derivados de estas diferencias de lenguaje, al igual que sus relaciones con clase social, tienen aquí un interés secundario. Lo que más nos interesa aquí es el análisis que hace Bernstein de las diferencias entre las dos modalidades de habla, los dos síndromes de elementos por los cuales se tipifican cada variante del lenguaje.

En las formulaciones más recientes de Bernstein -véase el volumen editado por Sebeok, mencionado más adelante- lo que una vez llamó códigos lingüísticos elaborados y restringidos, ahora son caracterizados como variantes sociolingüísticas del habla. La variante elaborada, o como yo la interpreto, converge con lo que yo he llamado aquí la "cultura del habla crítica" o "discurso". La comparación tácita es con lo que William Labov ha denominado "habla ocasional" en la cual la persona presta mínima atención a su hablar y que, por esta razón, converge con la variante "restringida" de Bernstein; ambas son modalidades relativamente no reflexivas del habla.

Luego de haber dicho esto se hace inmediatamente aparente que la distinción, cuando se relaciona con diferencias de clase, parece tener implicaciones peyorativas hacia la clase más baja o clase trabajadora. Así los puntos de vista de Bernstein recibieron una fuerte crítica, parte de la cual nunca se ha merecido. Claramente, Bernstein nunca intentó referirse a algo más que a diferencias en la frecuencia estadística de estos códigos -

en diferentes clases. Como lo demuestra el trabajo de Labov y de otros, también existen variaciones entre clases en lo que se refiere a diferentes tipos de situaciones de habla enfrentadas por cada clase. Sin embargo, la existencia de estas variaciones no hace menos importante la existencia de las primeras.

La respuesta marxista a Bernstein ha buscado reafirmar la importancia de las diferencias de clase sin ninguna implicación de inferioridad del habla de la clase trabajadora. Esto, a su vez, ha llevado a algunos marxistas a la situación paradójica en que ellos niegan que la situación social de privación de las clases trabajadoras tenga alguna consecuencia negativa en el lenguaje de estas clases. En algunos casos, ésto ha llevado también a algunos marxistas a un paradójico liberalismo lingüístico que sostiene la afirmación dogmática de la igualdad de utilidad de todas las variantes del lenguaje. Esto sería contradictorio porque si fuese así, ¿para qué serviría el mismo marxismo?

Para resumir: en sus formulaciones más recientes, Bernstein describe las variantes sociolingüísticas "elaboradas" como situaciones de discurso en que "los principios y operaciones se hacen explícitos lingüísticamente", mientras que en el caso de la variante "restringida" tales principios y operaciones están relativamente implícitos.

La reflexividad autoconsciente y la teoricidad son en efecto las dimensiones centrales en términos de las cuales se hace la distinción entre variantes elaboradas y restringidas.

Con sólo los principios tácitos o implícitos del discurso, dice Bernstein, se hace más probable que los significados sean dependientes del contexto. En la variante elaborada, en que esos principios son más explícitos, es más probable que los significados sean relativamente independientes del contexto, menos vinculados a las estructuras sociales locales, relaciones o situaciones. Las variantes elaboradas con sus principios orientadores -- más explícitos, observa Bernstein, dan a las personas un mayor acceso a los fundamentos de su propia cultura. Considero que ésta es una forma de

hablar de la "vida examinada", y al referirse a la misma como poseedora de "racionalidad", Bernstein claramente se coloca en la tradición "clásica", - en el sentido más completo.

En esta vena clásica, la variante elaborada es vista también como poseedora de símbolos articulados, mientras que la variante restringida se fundamenta en símbolos condensados y metáforas. Sin embargo, al mismo tiempo, Bernstein enfatiza que "... un código restringido da acceso a un vasto potencial de significados, de delicadeza, de sutilidad y de diversidad de formas culturales... a una estética singular...". La variante elaborada -- del habla se caracteriza por una edición más cuidadosa del léxico y de los componentes gramaticales. Hay dos modalidades de valor que pueden utilizarse para juzgar esta observación, y probablemente ambas son correctas. Para una, dicha edición implica rigor, autoinspección, autodisciplina y seriedad. La otra, (modalidad negativa) no menos persuasiva, implica que la variante elaborada manifiesta una cierta pérdida de espontaneidad, de autoconciencia patológica, hablar rígido, inhibición de la imaginación, del juego y del sentimiento.

Bernstein manifiesta una cierta sensibilidad a estas implicaciones valorativas negativas de la variante elaborada del habla. Observa que ellas dan acceso a realidades alternativas y, por lo tanto, tienen una relación con el status quo que es crítica y trascendente; esto las hace tener una relevancia decisiva para las ideologías, por lo que no son mera expresión-conservadora del status quo. Al mismo tiempo, Bernstein insiste en que las variantes elaboradas "pueden alienar el sentimiento, el yo del otro, la creencia privada de la obligación del rol", y , yo añadiría, la teoría de la práctica.

El discurso crítico de la variante elaborada contiene una disciplina autovigilante que hace que el habla se adecúe a un conjunto de reglas conocidas que especifican lo que es correcto al hablar. Así la variante elaborada contiene dos procesos; producen, por un lado, reflexión y, por el otro, cierta pérdida de espontaneidad y calor. Una cultura de habla crítica y seria está comprometida con el valor del habla sobre el habla, con la

metacomunicación, en lo cual existe una particular preocupación sobre la certeza de las aseveraciones, bien sean informes o comandos. Se espera - que uno esté alerta sobre la posibilidad de que cualquier información - pueda ser negada, sea inherentemente negable, abierta a la crítica, lo que exige justificación.

A pesar de que Bernstein no lo dice, podemos decir que un acto decisivo del habla, que sirve como límite entre las variantes elaboradas y críticas, es la "justificación", cuando se presentan argumentos a favor de informes o comandos cuestionados. Las variantes restringidas aceptan, como retórica legítima, las referencias al rol del orador en la sociedad. Las variantes elaboradas sin embargo tienden a usar la regla de que la referencia a la posición del orador en el grupo no es una buena razón y pareciera que la referencia a posiciones adscritas están prohibidas como modos de justificación. Podemos añadir que si la variante elaborada del habla inhibe las referencias a la posición social como modo de justificar afirmaciones del mismo modo rechaza lo puramente "personal".

En los términos de David Silvermann "mal habla es aquella que surge de sesgos personales y compromisos del autor (efecto de halo, simpatías personales, puntos de vista político-personales, juicios de valor personales)". Buen habla en la variante elaborada significa aquella que "está de acuerdo con una regla de la comunidad, al obedecer el orden de las cosas sancionadas por la comunidad y por basar su análisis en métodos sancionados por la comunidad." Así, no es la persona sola la que juzga el habla; "la comunidad es la que ha de ser el árbitro decisivo de la calidad (validez, exactitud, profundidad,) de cualquier presentación. Debe juzgar si la presentación se sometió a las reglas correctamente...*

La posición de este capítulo es que una ideología debe ser entendida como un caso-o-un "sociolecto"- de una variante elaborada del habla. Esto constituye la cultura compartida del habla crítica que dicen tener, y a la cual pretenden adecuarse, las ideologías y las ciencias sociales.

* David Silverman, "Speaking Seriously", Theory and Society, Vol. I, N° 1, 1974, pp. 1-16

La conjunción de la noción de ideología, por un lado, y la de variante elaborada del habla, por el otro, presenta cierta incongruencia - que promete ser fructífera. Cuando vemos a la ideología como variante elaborada nos percatamos de que posee una racionalidad que desde el punto de vista común no se reconoce; y cuando vemos la variante elaborada, desde el punto de vista de una ideología, nos percatamos de la posibilidad de que la forma elaborada (no menos que la restringida) tenga limitado acceso a su propia fundamentación. Es decir, la observación de la variante elaborada desde la perspectiva de una ideología demarca los límites de la reflexividad de esta variante del habla tan reflexiva. Elaboremos brevemente estas últimas implicaciones utilizando la vieja distinción entre culturas clásicas y románticas.

Las variantes elaboradas del lenguaje, incluyendo la ideología, pertenecen por naturaleza al clasicismo cultural, por enfatizar la edición del habla de acuerdo con ciertos principios y reglas. La variante elaborada es "clásica", en el sentido convencional de este término en la crítica literaria, por estar orientada por reglas, por gramática y patrones. La apertura de la variante restringida hacia la metáfora y el simbolismo condensado es típicamente romántica. La variante restringida, al igual que la romántica, está abierta al sentido de ramificación de las palabras, mientras que la variante elaborada busca reprimir el "sentido" y admite solamente significados explícitos y regulados, conceptualizaciones relativamente descontextualizadas. (Me refiere aquí a la distinción entre sentido y significado usada por Lev. S. Vygotsky en Pensamiento y Lenguaje.)

Caracterizar la variante elaborada del lenguaje como clásica equivale a considerar que la crítica convencional de la ideología como "dogmática" no identifica una falla peculiar; antes bien se refiere a una falla generada por la teoriedad regulada que la ideología comparte con otras variantes elaboradas del habla, incluyendo las ciencias sociales reguladas por la metodología. Por una parte, la misma reflexividad tanpreciada por la variante elaborada del habla, es una reflexividad sobre la fundamentación del habla en un conjunto de reglas relativamente libres de contexto. Sin embargo, de aquí se deriva el lado oscuro de la misma

reflexividad, en el cual hay inflexividad cuando se enfrentan las diferencias de los contextos concretos, una insistencia compulsiva en que "una palabra corresponde a un significado", y en apearse a la regla legislada; y en donde la fuerza y efectos del contexto en el habla y el orador es negada, al ser disonante con la imagen de orientación hacia la consistencia con reglas articuladas. Es a esta inflexividad e insensibilidad en relación con la fuerza de contextos diferentes a lo que precisamente se refiere la acusación de dogmatismo en la ideología. Los límites de la ideología, entonces, no son límites peculiares de ella sino más bien límites -- compartidos por otros sociolectos de la variante elaborada del habla, y tales límites están enraizados en la racionalidad históricamente específica de esa variante.

7.

Las variantes elaboradas del habla, incluyendo los sociolectos ideológicos, se manifiestan de la manera más completa en el habla de los intelectuales y la inteligencia; ellas constituyen la estructura profunda de la ideología compartida por estos grupos. Es decir, la ideología compartida característica de intelectuales e inteligencia es una ideología sobre el discurso; la cultura del discurso crítico, el modo específico -- históricamente específico implícito en la variante elaborada del lenguaje. Aparte del sociolecto específico ideológico hablado por intelectuales y la inteligencia, todos están comprometidos con una cultura de discurso -- crítico. De esta manera, una teoría de la ideología implica una teoría de los intelectuales y la inteligencia, al menos tácitamente. Lo que implica, a su vez, que cualquiera que sea la ideología, cualquiera que sea el proyecto específico propuesto para la reconstrucción de la comunidad, también existe y siempre de manera implícita, un lugar asignado a los intelectuales y la inteligencia en el movimiento de transición del viejo al nuevo orden.

La variante elaborada del habla, que constituye la cultura unificada de intelectuales e inteligencia inhibe las referencias al orador, a su carácter personal o su status social, y, en consecuencia, el involucramiento del orador en su discurso generalmente se reprime, y, así, se ocu-

.../...

ta el involucramiento de los intelectuales en las ideologías y en los proyectos ideológicos de reconstrucción social, aun cuando tal involucramiento esté siempre presente. Una función latente de las variantes elaboradas del habla es, entonces, la de desautorizar toda habla tradicional, toda habla fundamentada en la autoridad social tradicional, y autorizar sólo el habla impersonal desvinculada del autor, que es, de manera característica, el habla de los "bien" educados.

Los intelectuales son "producidos en masa" cuando llega el fin de la sociedad tradicional y emergen y se reforman los sistemas modernos de educación pública, educación impartida lejos del hogar, y claramente diferenciada del sistema de parentesco. Esos sistemas modernos se desarrollan en el curso de un proceso de secularización en el cual la inteligencia y los intelectuales dejan de ser intelectuales "orgánicos", capacitados para "vivir en", y ser supervisados por, una organización como la Iglesia, separados de la vida cotidiana de su sociedad. Tal secularización es importante porque desacraliza las pretensiones de autoridad y permite el surgimiento de una cultura de discurso crítico que insiste en que los argumentos presentados pueden ser negados y criticados y no han de ser fundamentados - en el status privilegiado y sagrado del orador. La secularización ayuda a constituir una cultura de discurso crítico en la cual la autofundamentación, en el sentido de "proyecto matemático" según Heidegger, es central.

Conjuntamente con lo anterior, ocurre el surgimiento de las lenguas vernáculas y el correspondiente declinar del Latín como lengua de los intelectuales. Esto debilita aún más la membrana que separa la vida cotidiana y los intelectuales, preparándolos para proyectos de reconstrucción social de este mundo, o ideologías. Al mismo tiempo, se atenúa el sistema - del antiguo régimen de patrocinio con base en relaciones personales entre miembros específicos de las viejas élites hegemónicas y miembros individuales de la inteligencia o estratos intelectuales. La otra parte de este desarrollo se caracteriza por el crecimiento de un mercado anónimo para los productos y servicios de los intelectuales, lo que les permite ganarse la vida sin la supervisión directa ni controles personalizados por parte de los patrocinadores. Sus residencias y sus trabajos, son menos supervisados y pueden tener mayor iniciativa personal en la esfera pública, al

mismo tiempo que les es posible llevar vida privada. De esta manera, las pretensiones y la fuerza de la autoridad establecida, y los modos de discurso fundamentados en ella, disminuyen.

Esto se ve reforzado por el desarrollo de un sistema de educación pública relativamente aislado y más diferenciado cuyos maestros se autodefinen como responsables ante, y representantes de, la "sociedad como un todo" sin tener la obligación de reproducir los valores de clase de los padres de sus estudiantes. En alguna forma, el nuevo sistema público requiere y promueve una variante elaborada del habla como consecuencia de las pretensiones de las escuelas de estar por encima del conflicto entre diferentes sectores de la sociedad con diferentes dialectos regionales y sociolectos de clase. El código elaborado del habla tiene, así, una implicación universalista. La escuela pública surge en coordinación con el "público" y constituye un microcosmos del público más amplio de la comunidad; esa escuela constituye un ambiente en el cual la comunicación está dirigida a grupos diferentes lingüísticamente. Así, una variante elaborada del habla sirve, en cierta forma, como una cultura de discurso unificadora -- que permite la colaboración entre sectores sociales y oradores con diferentes variantes del lenguaje, de distintas variantes restringidas, sin sesgarse manifiestamente ni usar el habla de alguno de ellos. Esta es una de las funciones de la ideología.

Al mismo tiempo, la variante elaborada del habla constituye el lenguaje de la racionalidad burocrática, que es el instrumento organizacional de la unificación social a nivel del aparato del estado moderno o la economía racional privada.

La orientación de las escuelas públicas hacia la variante elaborada del habla constituye, entonces, la socialización del personal burocrático, a nivel del estado o la empresa, al igual que de los intelectuales y la inteligencia. Así, existe intercambio y movilidad social entre la inteligencia y la burocracia. El sistema moderno de escuelas públicas educa a los intelectuales que producen ideologías y al mismo tiempo les da una audiencia de lectores y proveedores producidos en masa.