

VIII CURSO DE POSTGRADO EN PLANIFICACION DEL DESARROLLO
CICLO BASICO
ASIGNATURA: METODOLOGIA DE LA INVESTIGACION

95-

C E N D E S

Tema: Teoría marxista de la ideología
Fuente: Teoría y práctica de la ideología
pp. 13-106
Autor: Ludovico Silva
Prof: José A. Silva Michelena

(sólo para distribución interna)
23-10-78

TEORÍA MARXISTA DE LA IDEOLOGÍA

I

CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL CONCEPTO

1. *Introducción*

No es esta la primera vez que escribo sobre el tema de la teoría marxista de la ideología. Concretamente, le dediqué un capítulo de mi libro *La plusvalía ideológica* (Caracas, 1970) y numerosas alusiones en diversos ensayos, con las que el lector se encontrará en el presente volumen. Sin embargo, aquel capítulo, aunque sigo suscribiéndolo en casi todas sus partes, me resulta hoy insuficiente. No se trataron allí una serie de importantes aspectos que sólo la reflexión posterior y una más intensa lectura de Marx (para escribir un volumen, aún a medio camino, sobre *La alienación como sistema*) hicieron aparecer. Por otra parte, ciertas reacciones de extrañeza del público lector de aquel libro mío, ante la forma de presentar la teoría de Marx y Engels sobre la ideología, me incitan a precisar más mi propia visión del problema. Yo insistía en que se deben tomar en cuenta, para comprender lo fundamental de toda ideología, los aspectos *no concientes* de la misma, dejando, como hacía Marx, la conciencia para cosas contrapuestas a la ideología, como la *teoría* y la *ciencia*; pero esto me llevó a calificar de contradictorias y absurdas, *desde el punto de vista de Marx*, expresiones leninistas tales como "ideología revolucionaria", o "el marxismo como la ideología de la clase obrera", o la célebre "toma de conciencia ideológica". Y esto sí no está dispuesto todo el mundo a aceptarlo, sencillamente porque provocan una especie de vacío súbito en toda una tradición del comunismo contemporáneo, que no por azar es un "comunismo" que en muchos importantes aspectos no sólo no está basado en Marx, sino que en ocasiones lo contradice flagrantemente. Ciertamente

que Marx no es un evangelio, pero si en nombre del marxismo se falsea su teoría de la ideología (así como se falsea su idea del socialismo) se hace preciso restaurar aquella teoría en sus términos originales, entre otras razones porque se trata de una teoría que, como todas las de Marx, tiene aplicación práctica en la lucha revolucionaria; y esta aplicación resultará falsa y dogmática si se parte de una interpretación falsa y dogmática. Se quiere convertir a Marx en uno de aquellos *ideólogos* que él tanto criticó, y al marxismo se lo ha convertido prácticamente en una ideología encubridora de la verdad, en un *Opium des Volks* u opio del pueblo, en una religión laica, con lo cual se ha logrado desvirtuar y desprestigiar su carácter legítimo de denuncia científica.

Nada de extraño tiene que un ex comunista francés, el científico Jacques Monod, en su discutida y muy discutible obra *El azar y la necesidad*, nos asegure (en tesis nada original, proveniente de sociólogos norteamericanos antimarxistas) que como se acerca el apocalíptico "fin de las ideologías"¹ y como el marxismo es una "ideología", entonces se acerca el fin del marxismo. Es un error nada inocente confundir la ciencia de Marx con el espantajo ideológico en que ha sido convertida por los "marxistas". Decretar la muerte de la ciencia marxista después de convertirla en ideología es algo muy semejante a convertir a un hombre en espantapájaros y luego decretar la muerte del espantapájaros.

2. Dos caracterizaciones de la ideología

A fin de ir directamente al corazón del asunto presentaré, sin comentarios inmediatos, dos caracterizaciones de la

¹ Véase, en el presente volumen, el ensayo "La ideología del «fin de las ideologías»,» escrito a propósito de una nota de Arturo Uslar Pietri sobre el libro de Monod.

ideología. ¿Por qué dos y no una? Por una razón de método. Si Marx definiese hoy, en el siglo xx, el fenómeno ideológico, añadiría al núcleo de su teoría original una serie de elementos que proporcionan la vida contemporánea y las nuevas ciencias. Tendría en cuenta, por ejemplo, datos como el psicoanálisis; o datos como el crecimiento prodigioso de los medios de comunicación social, medios que son hoy la fuente ideológica más abundante. La segunda caracterización la elaboré teniendo en cuenta nuestra situación en el siglo xx, pero conservando lo esencial de la teoría original de Marx, que fue elaborada con tal universalidad de criterio que sigue siendo cierta en toda su estructura conceptual. Esta tesis de Marx es la que presento en la primera definición, en el estado en que fue concebida. Ni Marx ni Engels emitieron nunca una definición expresa de la ideología, pero ello no nos impide extraer una caracterización precisa a partir de los numerosos textos que ambos consagraron al tema.²

a) Primera caracterización. En toda la historia humana, las relaciones sociales más elementales y básicas, que son aquellas que los hombres contraen en la producción de sus medios de vida y de su vida misma, engendran en las mentes de los hombres una reproducción o *expresión* ideal, inmaterial, de aquellas relaciones sociales materiales. En la historia conocida, que no por azar Marx llamaba "prehistoria", desde el momento en que hacen su aparición la división del trabajo (cuya primera manifestación es la división en trabajo físico y espiritual, con lo que surge "la primera forma de los ideólogos, los sacerdotes"),³ la

² Próximamente se publicará en Caracas una selección de textos de Marx y Engels sobre la ideología, que he realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Central, bajo la dirección de Juan David García Bacca. Hay allí textos de toda la obra de Marx. Al igual que la alienación, en modo alguno la ideología es un problema exclusivamente juvenil de Marx.

³ *Die Deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke* (en adelante: *MEW*), Dietz Verlag, Berlín, 1962, vol. III, p. 31.

propiedad privada y, posteriormente, la producción mercantil, aquellas relaciones materiales adquieren el carácter de un antagonismo social entre poseedores y desposeídos, entre propietarios y expropiados: son los factores histórico-genéticos de la alienación. Este antagonismo encuentra también su expresión ideal en las mentes de los hombres: la alienación material adquiere su expresión y su refuerzo justificador en la alienación ideológica. Así como en el plano de las relaciones materiales el antagonismo cristaliza en la formación de una capa social dominante —propietaria de los medios de producción y administradora de la riqueza social según sus intereses—, del mismo modo y como expresión ideal de aquel dominio se constituye una *ideología* dominante. “Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal (*ideelle Ausdruck*) de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas”.⁴ Se trata así de una formación social específica cuya función, históricamente considerada, ha consistido hasta ahora en *justificar y preservar* el orden material de las distintas formaciones económico-sociales. Estas segregan, por ejemplo, su propia ideología jurídica, para justificar idealmente, mediante un lenguaje casuístico, fenómenos como la propiedad privada, o los derechos provenientes de la “nobleza de sangre”. La propiedad privada, que constituye en sí misma una alienación, es ideológicamente declarada “inalienable”. La oposición de la *ciencia* a la ideología proviene, así, de que si la ideología tiene un papel encubridor y justificador de intereses materiales basados en la desigualdad social, el papel de la ciencia —y así entendió Marx la suya— debe consistir en lo contrario; esto es, en analizar y poner al descubierto la verdadera estructura de

⁴ *Ibidem*, p. 46. Véase la versión castellana de W. Rocas en *La ideología alemana*, Montevideo, 1968, p. 50-51.

las relaciones sociales, el carácter histórico y no “natural” de aquella desigualdad social.

La estructura de la sociedad es comparable a los cimientos que soportan un edificio, y la ideología de la sociedad es comparable, a su vez, al edificio mismo, o mejor dicho, a su fachada. El ideólogo, deslumbrado por la fachada social, se olvida de que son los cimientos los que soportan todo ese edificio jurídico, religioso y político, todo ese “Estado”; es más, declara inexistentes a los cimientos, o en todo caso, invierte las relaciones y dice que es el edificio el que soporta a los cimientos y nos los cimientos al edificio; es decir, según el ideólogo, la ideología de una sociedad —su fachada jurídico-política— es la que determina el carácter de la estructura socioeconómica, y no al revés. En suma, piensa que es la conciencia social la que determina al ser social, y juzga a los pueblos por lo que éstos dicen de sí mismos, que es más o menos como juzgar un producto comercial por la propaganda que de él se hace. Marx criticaba a la economía clásica —pese a los méritos científicos que le reconocía— el que careciese de una teoría de la explotación y fuese, por tanto, una *ciencia ideológicamente* fundada, encubridora indirecta de la explotación social. El arma principal del proletariado no es hacerse de una “ideología” revolucionaria por el estilo de los socialismos utópicos; por el contrario, su arma fundamental es adquirir *conciencia* de clase, una conciencia que sustituya a esa *falsa conciencia* que es la ideología.⁵ De ahí que

⁵ Dado que se trata aquí de una exposición de la teoría de la ideología *tal como fue formulada* por Marx y Engels, no podemos entrar a profundizar el concepto de “falsa conciencia” utilizando armas teóricas que sólo la psicología posterior a Engels y Marx pudo fraguar. En nuestro libro *La plusvalía ideológica* (cap. V) hemos intentado explicar ese concepto acudiendo a la teoría freudiana del inconsciente y el preconscious.

No obstante, es preciso dejar constancia de que Engels (por coincidencia, en los mismos años en que Freud descubría su teoría) dejó algunas indicaciones reveladoras que son como el puente entre la teoría marxista y la freudiana. Así, por ejemplo, en su *Ludwig*

deba nutrirse de *ciencia* revolucionaria y no de catecismos ideológicos. Marx oponía "conciencia de clase" a "ideología". La ideología no ve más allá de los fenómenos o apariencias sociales; no ve, por ejemplo, por detrás de las

Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, al hablarnos del viejo materialismo feuerbachiano, aún no desprendido de adherencias ideológicas, en lo tocante al campo de los estudios históricos "se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de ellos cuáles son los móviles de esos móviles. La *inconciencia* no estriba precisamente en admitir móviles *ideales*, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes". (L. Feuerbach y el fin..., IV.)

Y en un texto más conocido —pero muy mal interpretado—, la carta a Mehring del 14 de julio de 1893, nos dice: "La ideología es un proceso que se opera en el llamado pensador concientemente. en efecto, pero con una *conciencia falsa*. Las verdaderas fuerzas propulsoras [los «móviles» de la cita anterior, L. S.] que lo mueven permanecen ignoradas para él; *de otro modo, no sería tal proceso ideológico*".

En el plano *individual*, nos dirá Freud, lo "reprimido" se caracteriza por ser un *móvil inconciente*, algo que ignoramos y que atribuimos erradamente a otros factores. Del mismo modo, en el plano *social*, la estructura económica de la sociedad es el *móvil real* de cuanto ocurre en las relaciones sociales, y el *ideólogo* se caracteriza por ignorar ese *móvil real* y sustituirlo por móviles ideales. La "represión social" representada por la ideología consiste, pues, en confundir los móviles reales (estructura socioeconómica) con móviles aparentes. Así, el ideólogo de la Revolución Francesa nos dirá que el triunfo de aquel movimiento se debió a las *ideas* de los enciclopedistas, o a los "principios" de igualdad, etc. El anti-ideólogo, en cambio (esto es, el científico, en el sentido de Marx), dirá que todas esas ideas y principios fueron movidos y determinados por una *conmoción socio-económica*: la liquidación burguesa del orden feudal.

Como veremos más adelante, el ideólogo, deslumbrado por la fachada jurídico-política del edificio social, "olvida" o "reprime" la existencia de los *cimientos* económicos que soportan todo ese edificio y esa fachada. (El "olvido" remite, en Freud, a la *preconciencia*; la "represión" a la *inconciencia*.)

En los países latinoamericanos es típica tal actitud ideológica en los gobiernos que, buscando "sanear el orden moral" de la población, emprenden campañas contra la pornografía, por ejemplo,

"ganancias" capitalistas la estructura oculta de la *plusvalía*; confunde el valor de las mercancías, que es determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlas, con su *precio*, que es algo determinado por el mercado.

Finalmente, la ideología es un fenómeno *histórico* y en modo alguno perteneciente a la "naturaleza" o "esencia" del hombre; lo mismo que la alienación, es un fenómeno *históricamente superable*. En la fase superior de la sociedad comunista, dice la *Crítica del Programa de Gotha*, cuando sea verdad aquello: "De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades", habrá desaparecido para siempre la necesidad de una ideología jurídica para justificar una situación social degradante. Igualmente, desaparecerá el conflicto entre la ideología de la sociedad, que proclama la bondad de esa situación social degradante, y la sociedad misma. Con la desaparición de la explotación vendrá la desaparición de la ideología de la explotación. Toda ideología es justificación de una explotación. Al desaparecer ésta desaparecerá la ideología.

b) *Segunda caracterización*. Dando por supuesta la anterior caracterización, una teoría contemporánea de la ideología debe incluir por lo menos los siguientes rasgos definitivos. La ideología es un sistema de valores, creencias y representaciones que autogeneran necesariamente las sociedades *en cuya estructura haya relaciones de explotación* (es decir, todas las que se han dado en la historia) a fin de justificar idealmente su propia estructura material de explotación, consagrándola en la mente de los hombres como un orden "natural" e inevitable, o filosóficamente hablando, como una "nota esencial" o *quidditas* del ser humano. Tiene su *lugar individual* de actuación en las zonas no concientes del *siquismo*, entendidas desde el punto de vista

en lugar de emprender una transformación de la base social destinada a liquidar la pobreza y el subdesarrollo. Atender sólo a las "superestructuras" es, por eso, puro reformismo, pura ideología. Lo revolucionario es atacar los *móviles reales*.

de la dinámica síquica: algunas representaciones figuran en calidad de "represiones" profundas en la inconciencia, tal como figuran en el hombre de hoy muchas representaciones inducidas en su mente, desde la infancia, por la televisión comercial; otras, se alojan en la preconciencia (en sentido freudiano), zona síquica compuesta de restos verbales y mnémicos "olvidados" pero que pueden ascender a la conciencia cada vez que ésta los requiera, como es el caso de la ideología religiosa, que habitualmente se tiene como algo "olvidado" en la mente, pero que en horas difíciles o, simplemente, cuando alguna advertencia más o menos refleja (la misa dominical, por ejemplo, o las charlas religiosas por la radio) lo determina, reaparece en la conciencia como imperativo moral, como tranquilizador de la conciencia. Es, pues, una falsa conciencia, apostada en la mente para recordar cosas como que la miseria social es un "mal necesario" porque Dios no dispone mal las cosas y porque, en fin de cuentas, la pobreza es santa y es más difícil hacer entrar a un rico en el reino de los cielos que a un cable por el ojo de una aguja. El lugar social de actuación de la ideología, que en tiempos de Marx lo formaban las instituciones sociales (como el Parlamento), la cultura libresca, los templos, hoy lo forman, además y primordialmente, los llamados *mass-media* o medios de comunicación de masas, los cuales inducen subliminalmente la ideología en los individuos y, sobre todo comercialmente, realizan una explotación a fondo del siquismo humano, una explotación específicamente ideológica que consiste en poner el siquismo al servicio inconciente del sistema social de vida. La explotación de plusvalía material se justifica así y se refuerza constantemente mediante una explotación de *plusvalía ideológica*, concepto que es necesario manejar en una teoría de la ideología contemporánea, entre otras razones porque el sistema capitalista lo utiliza en la práctica, pragmáticamente, a semejanza de aquellos capitalistas prácticos que, según decía Marx, aplicaban la teoría del valor, sin conocerla en absoluto, con mucho mayor preci-

sión que todos los economistas juntos. Todas las implicaciones de este concepto, que introduje en mi libro *La plusvalía ideológica*, están explicadas en éste. Hoy en día los "analistas motivacionales" o psicólogos al servicio de empresas comerciales del sistema, que explotan —como lo demostró hasta la saciedad Vance Packard— los resortes irracionales de la inconciencia síquica para vender productos, son unos grandes y prácticos aplicadores del concepto de plusvalía ideológica, aunque no tengan la menor idea de la teoría marxista de la ideología.

Para finalizar esta caracterización esquemática, es preciso advertir que la mayor parte de las confusiones que ha suscitado el vocablo "ideología" vienen de que parece aludir a una "ciencia de las ideas" (esto quiso ser para el inventor del vocablo, Destutt de Tracy, pero con tan mala fortuna que, bajo el impacto de los denuetos napoleónicos, el vocablo se convirtió en sinónimo de idealismo ahistórico); también parece aludir a un "sistema de ideas". Pero las "ideas" de la ideología no son tales ideas. No son ideas, son creencias; no son juicios, son prejuicios; no son resultado de un esfuerzo teórico individual, sino la acumulación social de las *idées reçues* o lugares comunes; no son teorías creadas por individuos de cualquier clase social, sino valores y creencias difundidos por la clase económicamente dominante. Como lo decía Helvetius: "Los prejuicios de los grandes son las leyes de los pequeños".⁶ No son, en suma, ideas, y con razón, desde Mannheim para acá, varios autores han comparado las "ideas" de la ideología con los *ídolos* de Bacon. La crítica de Bacon, hecha en nombre de la ciencia empírica, iba dirigida contra la ideología o *idolología* medieval. De igual modo, la crítica de Marx fue dirigida contra los *fetiches* ideológicos burgueses; y hoy la *teoría crítica de la sociedad* —cuyos representantes son quizá los mejores continuadores de la teoría marxista de la

⁶ Cit. en Hans Barth: *Verdad e Ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, cap. II.

ideología— es una *teoría* cuya crítica va dirigida directamente contra los valores, creencias, ídolos, fetiches ideológicos de la sociedad industrial más avanzada, cuyo rasgo fundamental sigue siendo la economía mercantil y monetaria, pero que ha desarrollado con creces su propia formación ideológica, sus medios especiales de difusión y esclavización síquica, y cuya esencia ideológica he bautizado en otra ocasión, parodiando una célebre frase de Hobbes, como *Homo homini mercator*: el hombre es un mercader para el hombre —es decir, algo mucho peor que un lobo. Por todas estas razones es absurdo hablar de “ideología revolucionaria”, porque una revolución no puede ser impulsada genuinamente por prejuicios, fetiches o catecismos, sino *contra* ellos.

Toda esta contraposición general entre ideología y ciencia no impide que haya un género de ciencia *ideológicamente* fundado, esto es, que aunque trabaja con ideas trabaja también con prejuicios que impiden a estas ideas expresar la verdadera estructura de la sociedad y, por tanto, las llevan a hacerse cómplices de la situación social; cómplices tanto más peligrosos cuanto que se presentan como un aparato científico destinado a explicarla. Es la acusación de Marx contra los economistas; es la acusación que hoy puede hacerse a cierta sociología “científica” cuyo fin último es explicar la sociedad como un conjunto de funciones y disfunciones propias del sistema, dejando de lado toda teoría de los conflictos sociales y de la explotación. De todo esto se desprende que la ideología no consiste sólo en representaciones, valores y creencias de corte apologetico-religioso y popularizado, sino también en un *sistema de abstracciones* aparentemente científicas que se difunden en universidades y otras instituciones y a menudo se popularizan. De estos sistemas de abstracciones escribía Marx en los *Grundrisse* lo siguiente: “En contraposición a las relaciones personales, estas relaciones materiales de dependencia (que no son otra cosa que relaciones sociales autónomas colocadas frente a los individuos aparentemente indepen-

dientes, relaciones mutuas de producción de las que ellos están aislados) se manifiestan igualmente de manera tal que los individuos resultan luego dominados por *abstracciones*, en tanto que anteriormente sólo eran dependientes los unos de los otros. Pero la abstracción, o la idea, no es otra cosa que la expresión teórica de esas relaciones materiales que la dominan; y puesto que una relación no puede no traducirse en la idea, los filósofos han concebido como la característica de los nuevos tiempos el hecho de que las relaciones en cuestión son dominadas por las ideas, identificando de esta suerte la génesis de la libre individualidad con el descendimiento de las ideas. Era tanto más fácil cometer el error *desde el punto de vista ideológico* cuanto que ese reino de las condiciones (esta dependencia material que, por lo demás, se transforma de nuevo en relaciones personales determinadas de dependencia, pero despojadas de toda ilusión) aparece en la conciencia de los individuos mismos como el reino de las ideas [esto es, como una falsa conciencia, *L. S.*], y cuanto que la creencia en la eternidad de esas ideas, es decir, de esas relaciones materiales de dependencia es, claro está, afirmada, mantenida, inculcada de todos los modos posibles por las clases dominantes.”

Así, pues, es *creencia* típicamente ideológica el suponer que son las ideas, o las creencias mismas, las que dominan la historia, y no la historia a las ideas. Creer que la *idea* de comunismo producirá la *sociedad* comunista es un error ideológico; la *idea* de comunismo, por el contrario, nació de la observación científica del desarrollo universal de las fuerzas productivas, condición material indispensable para el socialismo. Creer que las relaciones materiales de dependencia en que se encuentran los países subdesarrollados son el producto de una idea maligna, es un error ideológico; por el contrario, la idea maligna de perpetuar la dependen-

⁷ Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moscú, 1939, pp. 81-82.

cia surge como la justificación de un estado material al que llegó forzosamente la sociedad capitalista, y surgió como surgió en otro tiempo la justificación ideológica del colonialismo. Creer que la alienación de la sociedad de masas es el producto de las *ideas* que se difunden por los medios masivos es cometer un error ideológico; por el contrario, esas ideas y toda esa técnica diabólicamente persuasiva no surgieron sino como una necesidad de justificar el aparato material alienante del capitalismo altamente desarrollado y convertido en imperialismo. Que toda la ideología pueda, a su vez, ejercer una acción determinante sobre el proceso material, no impide en modo alguno la verdad de lo anterior.

II

EXAMEN DE ALGUNOS ASPECTOS ESPECIALES

1. Previsiones

Lo que antecede no es sino una caracterización, apretada y general, de lo que puede considerarse la médula de la teoría marxista de la ideología. Deliberadamente fue presentada como tesis positiva, afirmativa, eludiendo en lo posible la discusión crítica de ciertos aspectos especiales que a más de un lector le resultarán discutibles o, al menos, dignos de una mayor profundización. Fue presentada como un resultado general; y, en efecto, lo es. Pero ahora será preciso entrar en algunos detalles de importancia. Por ejemplo, al lector seguramente le habrá sorprendido que no apareciesen en la caracterización de la ideología dos términos que parecerían de obligada comparecencia: "reflejo" y "superestructura". También le habrá sorprendido leer

que, para Marx, la ideología es un fenómeno histórico que habrá de desaparecer en la fase superior de la sociedad comunista. Asimismo, la insistencia en los elementos no-concientes de la ideología pondrá en guardia a muchos contra una posible deformación sicologizante del pensamiento de Marx. Y no faltará quien se pregunte: Si la ideología debe desaparecer, ¿qué la va a sustituir?

Trataré de responder ordenadamente a estas y otras cuestiones, empezando por las que parecen ser más críticas: el asunto del "reflejo" y el de la "superestructura", que suelen figurar en la inmensa mayoría de los libros marxistas como las claves *científicas* de la teoría marxista de la ideología y que sin embargo, como se verá, eran unas *metáforas*.

Las referencias polémicas aludirán sólo veladamente a determinados autores contemporáneos que han tratado especialmente el tema. El primero de estos autores es Karl Mannheim, a quien dejaré sin tocar por la razón expresa de que en el presente volumen va incluido un ensayo dedicado especialmente a este autor. También aludiré a la visión ofrecida por Louis Althusser, visión que actualmente ejerce una gran influencia y que es en parte correcta pero también, en parte, desorientadora. Teodoro Adorno, Herbert Marcuse y Max Horkheimer han publicado sendos libros en los que viene implícita una caracterización de la ideología que, aunque no exenta de ciertas dificultades, es a mi juicio la más próxima a la visión original de Marx y la más cercana a su adecuación al siglo xx. Sartre también ha desarrollado una visión muy peculiar del concepto de ideología, en buena parte confusa y contradictoria y que he examinado con detalle en mi libro ya mencionado, *La plusvalía ideológica*. Henri Lefebvre tiene importantes observaciones sobre el tema. Y muchos otros autores, ya que la ideología es uno de los temas contemporáneos que cuentan con mayor bibliografía. Sin olvidar los inevitables manuales de marxismo, que desarrollan todos una idéntica visión del tema. Habrá que tenerlos muy en cuenta, pues

su influencia es muy considerable, sobre todo en Latinoamérica.

2. La "superestructura"

Este tema ofrece,^s de entrada, una tremenda dificultad. Presentar como metáfora —o más propiamente, como analogía que fundamenta una gran metáfora— un término que para la inmensa mayoría de marxistas, marxólogos y marxianos es toda una *explicación* científica cumplida, es cosa que suena fácilmente a herejía o a "sutileza burguesa" destinada a minar el edificio teórico de Marx. Por otra parte, entrar en polémica minuciosa con un cierto número, por más reducido y selecto que éste fuese, de los autores que ven en la "superestructura" una explicación científica y no una metáfora, nos llevaría tan lejos que tendríamos que desvirtuar por completo el estricto carácter de este ensayo. Sin embargo, no quedará más remedio que hacer alguna incursión en este sentido, entre otras razones porque en Marx, como en cualquier otro autor de teorías científicas, es por completo imposible separar quirúrgicamente los *signos* de los *significados*; o, como se decía antes con terminología estetizante, separar la "forma" del "contenido". Hay un verdadero *estilo literario* allí donde los signos son la expresión más exacta posible, plástica y musicalmente, prosódicamente, de los significados; o sea, allí donde no hay discordancia o desmesura entre los signos empleados y los significados que se ha querido expresar. Como decía Antonio Machado, si uno quiere decir lo que pasa en la calle, hay que decir "Lo que pasa en la calle", o algo semejante; por ejemplo, "Lo que ocurre en la calle todos los días"; pero en modo alguno hay que decir: "Los eventos consuetudinarios que acontecen en la rúa". En este último caso hay dis-

^s Uso, en los párrafos 2 y 3, fragmentos de un ensayo inédito, en prensa, sobre *El estilo literario de Marx*.

cordancia o desmesura, ausencia de concordia entre signos y significado. No hay incisión exacta del bisturí verbal en el torso del concepto. Si un escritor como Marx tiene estilo, y estilo brillante, es porque en su prosa signos y significados marchan concordes, en equilibrio de fuerzas, y pueden juntos realizar toda suerte de cabriolas, al modo de atletas ideales cuyo peso, fuerza y movimientos van calculados con exactitud, desplazándose en hazañas aéreas que, pese a su osadía, no contravienen ninguna de las leyes de los cuerpos, sino que juegan con ellas.

Lo que en castellano cultista suele llamarse "superestructura" —a veces transformado en "supraestructura" o, más sensatamente, en "sobreestructura"— Marx lo designaba de dos modos. Unas veces, empleando la etimología latina, dice *Superstruktur*; otras, hablando en alemán, dice *Überbau*, que viene a ser literalmente la parte superior (*über*) de un edificio, construcción o estructura (*Bau*); aunque, desde el punto de vista arquitectónico, no es propio llamar *Überbau* o "superestructura" a la parte superior de un edificio, ya que éste es, *todo él*, una sola estructura; *Überbau* designa en realidad los andamios o tableros que se van superponiendo a un edificio a medida que se va construyendo, pero que lógicamente desaparecen cuando el edificio está ya terminado. Un edificio acabado arquitectónicamente es una estructura; no hay en él rastro alguno de superestructura, *Überbau* o andamios-puentes.

Ninguno de los dos vocablos antes mencionados abunda en las obras de Marx, en contra de lo que pudiera desprenderse de tanta literatura marxista sobre la superestructura ideológica. Es cierto que Engels sí insiste en el término, sobre todo en ciertas cartas de los años 90. Pero Marx mismo no lo menciona sino en muy escasas oportunidades. Que nosotros recordemos, sólo habla de *Superstruktur* en tres ocasiones, y de *Überbau* en una sola. Es muy probable que estemos equivocados en el número, pero en todo caso es seguro que Marx casi nunca usó esa expresión. Lo

cual es una primera razón para pensar que, aunque ilustrativa de una teoría científica, la célebre “superestructura” no era otra cosa, para Marx, que una metáfora, usada con discreción estilística en unas pocas ocasiones y las más de las veces sustituida por otras metáforas o, mejor aún, por explicaciones teóricas. Ocurre lo mismo que con el no menos célebre “reflejo”, metáfora arbitrariamente convertida en teoría y que examinaremos más tarde. Cuando Marx manejaba una teoría, la analizaba y la repetía hasta el cansancio, como ocurre con la teoría del valor-trabajo o la teoría de la plusvalía. En cambio, cuando empleaba una metáfora sabía ser discreto y la usaba en contadas ocasiones, pues no ignoraba que las metáforas exigen, para su uso adecuado, la más estricta economía estilística.

Acerquémonos a los textos. Dice Marx en *La ideología alemana*: “La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona, es la sociedad civil, que [...] tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu [...] ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. [...] El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) en cuanto tal sólo se desarrolló con la burguesía (*Bourgeoisie*); sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base (*Basis*) del Estado y de toda otra superestructura ideal (*idea-*

listischen Superstruktur), se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre”.⁹

Este fragmento es la más exacta prefiguración del diseño histórico-materialista ejecutado por Marx en su famoso *Prólogo* de 1859, que examinaremos luego. Ahora bien, la “superestructura” a que alude el texto, ¿es una explicación o una metáfora? Si fuese una explicación tendría que explicitar la forma concreta en que las relaciones sociales materiales —la “sociedad civil” de que hablaba Hegel— producen formaciones ideológicas *ad hoc*, cuerpos jurídicos que con enrevesada casuística justifican la propiedad privada, creencias religiosas que se erigen en fundamento ultraterrestre de la miseria terrenal al proclamar las maravillas de la pobreza material; fenómenos como el Estado que, no siendo sino *productos* de una determinada situación material, se constituyen en *productores* y *mantenedores* de aquella situación; y, en fin, los célebres “principios” de los filósofos, que no siendo otra cosa que productos de la historia se autoproclaman como los motores efectivos de ésta. Sin embargo, nada de esto queda explicado con la sola mención de una “superestructura” montada sobre la “base”. En muchas partes de *La ideología alemana* —así como en otras obras suyas— Marx nos da explicaciones como las arriba aludidas, pero *precisamente entonces*, cuando pasa a *explicar*, abandona la metáfora de la “superestructura” y se dedica a describir en detalle las formaciones ideológicas y sus relaciones con la estructura social.

Marx sabía lo que no parecen saber los marxistas: que una cosa es presentar esquemáticamente una teoría recurriendo a algunas metáforas ilustrativas, y otra cosa, muy distinta, explicar científica y positivamente esa teoría. Marx estaba en su perfecto derecho de escritor cuando empleaba ocasionalmente metáforas en el sentido anotado, precisamen-

⁹ Karl Marx: *Die Deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke*, vol. III, p. 36. Ver traducción de Rocés en C. Marx, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 38.

te porque su obra no se quedó en puras metáforas. Ocorre lo mismo que con la *alienación*, que comenzó siendo una metáfora ética y se convirtió, progresivamente, en explicación socio-económica. Decir que el trabajador está "alienado de sí mismo" es, por de pronto, una metáfora; pero *pasa a ser una explicación científica* cuando descubrimos, guiados por Marx, que la fuerza de trabajo del obrero, al convertirse en *mercancía* (a lo que lo obliga el régimen social de producción), se convierte en el enemigo número uno del propio trabajador.

Así como hay quienes, tendenciosamente, pretenden reducir la alienación a sus características metafóricas y hablan de una fantasmal "esencia humana" que se separa del obrero (con lo que no hacen sino reducir arbitrariamente todo el *corpus* teórico de Marx a ciertos pasajes de 1844 nunca autorizados por Marx), del mismo modo hay toda una legión de presuntos marxistas que reducen la teoría de las formaciones ideológicas a la pura metáfora de la "superestructura ideológica"; metáfora que, aislada de todo el *designatum* teórico que ella no hace sino *ilustrar*, vuelve del revés toda la teoría de Marx, pone cabeza abajo todo aquello que Marx se esforzó por poner de pie sobre la tierra. Pues supongamos por un momento que la "superestructura" sea un término explicativo y no meramente metafórico: ¿qué sería lo que nos "explica"? No puede explicar otra cosa que lo siguiente: la sociedad, siendo una estructura material, tiene *montada* sobre sí una superestructura de carácter ideal; pero si está montada sobre la estructura del mismo modo que un andamio, es posible separarla de la estructura —del mismo modo que se separa un andamiaje— y considerarla independientemente de aquélla. Si la ideología es, *realmente* y no de modo metafórico, una "superestructura", ¿qué nos impide considerarla como un cielo aparte, un andamiaje autónomo? Con lo cual desembocamos precisamente en la postura de los ideólogos que tan implacablemente atacó Marx: ¿no les reprochaba éste a aquéllos el considerar las ideas, las creencias, las religio-

nes, los "postulados" filosóficos como un reino aparte, independiente de la "sociedad civil", esto es, de la vida material de la sociedad? ¿No los llamaba precisamente por esto *ideólogos*?

En otras palabras, tomar la "superestructura" por una explicación científica equivale a convertir a Marx en un *ideólogo*, cuando no en un desaforado platónico, creyente en un *tópos hyperouránios* o lugar supraceleste donde están instaladas las ideas.

Veamos ahora el célebre pasaje del prólogo de Marx a su *Crítica de la economía política* (1859), al cual se aferran como osos todos los que, con vocablo de García Bacca, llamaremos "dogmatiqueros":

"En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad; son relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones forma la estructura económica (*ökonomische Struktur*) de la sociedad, el basamento real (*die reale Basis*) sobre el cual se alza un edificio (*Überbau*) jurídico y político, al que corresponden determinadas formas de conciencia social [...]. La alteración de los fundamentos económicos (*ökonomischen Grundlage*) se acompaña de un sacudimiento subversivo más o menos rápido de todo ese enorme edificio".¹⁰

Como se sabe, el libro I de *El Capital* fue vertido al francés, en vida de Marx, por J. Roy, cuya traducción revisó personalmente Marx. Ahora bien, en el Libro I, Marx cita el fragmento de su prólogo de 1859 que arriba transcribimos. La traducción que aquí ofrecemos de ese fragmento está inspirada en la francesa revisada por Marx. Es de suponer, por otra parte, que tratándose de un texto tan importante Marx debe haberlo revisado con especial atención. Pues bien: allí no se vierte *Überbau* por "superestruc-

¹⁰ Karl Marx: *Zur Kritik der politischen ökonomie*, MEW, vol. XIII, "Vorwort", p. 8.

tura” sino por “edificio” (*édifice*). Y *Basis* y *Grundlage* son traducidos como *foundation*.¹¹

Nadie negará, pues, sensatamente, que estos términos poseen mayor autoridad que las celeberrimas “base” y “superestructura” de que tanto habla el marxismo contemporáneo. Pero no es nuestra finalidad aquí encerrarnos en un asunto meramente terminológico. Mal que bien, “base” y “superestructura” vienen a decirnos lo mismo que los otros términos, en el sentido en que pueden cumplir su papel como términos de una analogía. Pero lo cumplen, desde el punto de vista literario, con menor propiedad, pues la idea de Marx es comparar la estructura económica de la sociedad a los cimientos o fundaciones de una edificación, por un lado, y por el otro, comparar la formación ideológica de esa sociedad (es decir, su “fachada” jurídica y política, el Estado) a la edificación misma, que reposa sobre aquellos cimientos. Un *ideólogo* es alguien que, con tosco criterio aldeano, piensa que por estar los cimientos a la vista no existen; esto es, confunde a la sociedad con su fachada jurídico-política, olvidando o negando —como avestruz intelectual— el fundamento económico real sobre el que descansa toda esa fachada. Y si ve el mundo invertido, cabeza abajo, es porque cree que el edificio sostiene a los cimientos y no los cimientos al edificio; es decir, juzga a las sociedades por lo que éstas piensan de sí mismas, por la vestimenta ideológica que exhiben, y no por las relaciones reales que mantienen sus individuos. Lo cual tiene un carácter máximamente ocultador y engañoso si se piensa que esas relaciones materiales son relaciones de explotación.

La analogía es, pues, como sigue:

Estructura económica (<i>Struktur</i>)	:	:	Cimientos (<i>Basis</i>)
Ideología (<i>Ideologie</i>)	:	:	Edificio (<i>Ueberbau</i>)

¹¹ Cf. Karl Marx: *Oeuvres*, ed. établie par Maximilien Rubel,

Hay, como se ve, una *igualdad de relaciones*, que es lo que, según Aristóteles, constituye una *analogía*. Pero el hecho de que haya una igualdad analógica de relaciones no implica en modo alguno que los términos del segundo conjunto sustituyan *realmente* a los del primer conjunto. Sólo pueden sustituirlos metafóricamente. Toda metáfora consiste en esta transposición. Si decimos: “la vejez es a la vida lo que el atardecer es al día”, enunciarnos una analogía; pero si decimos, sustituyendo posiciones: “el atardecer de la vida”, para referirnos a la vejez, enunciarnos una metáfora. Del mismo modo, si decimos: “la base o cimiento de la sociedad”, emitimos una metáfora. Y lo mismo ocurre si decimos: *edificio o superestructura ideológica*.

Queda así demostrado el carácter metafórico del término en cuestión. La obra de Marx está trajeada de muchas metáforas de este tipo, cuyo valor es eminentemente literario, y científico, si se quiere, ya que esas metáforas contribuyen al esclarecimiento de las teorías. La teoría de Marx es que las relaciones sociales de producción dominan y determinan todo el aspecto ideológico de la sociedad, esto es, el cuerpo jurídico-político, el Estado y las diversas creencias sociales. Su metáfora es: la base o cimiento económico sustenta toda la enorme superestructura o edificio ideológico.

Hagamos justicia al estilo literario de Marx: respetemos sus metáforas como metáforas. Y hagamos justicia a sus teorías científicas: no las confundamos con sus auxiliares metafóricos. Buena parte del “determinismo” y el “esquematismo” que los teóricos burgueses suelen reprochar a Marx provienen de esas confusiones, lamentablemente difundidas por marxistas. Son los marxistas, y no los ideólogos burgueses, quienes han convertido las metáforas en una teoría científica: todo lo que han logrado es, inversamente, transformar la teoría de Marx en una *ideología*.

La Pléiade, París, 1965-68, vol. I, p. 272; ver también la nota correspondiente de M. Rubel, p. 1601.

3. El "reflejo"

En el fragmento antes analizado del *Prólogo* de 1859 hay cierta dicotomía verbal discretamente deslizada allí por Marx y que nos sirve de puente entre la metáfora de la superestructura y la del "reflejo". Hemos visto que en los términos de la analogía hay dos conjuntos; el primero de ellos, *Estructura económica/Ideología*, es la expresión científica de la teoría; el segundo, *Base/Edificio*, que corresponde linealmente al primero, es la expresión metafórica. Esta dicotomía verbal se hace aún más patente si recordamos los términos alemanes empleados por Marx. "Estructura económica" es *ökonomische Struktur*; y por su parte, el "Edificio" o "Superestructura" no es *Superstruktur*, sino *Überbau*. Es sintomático que, para la expresión científica, Marx emplee el vocablo de origen latino *Struktur* o *Estructura*, que designa un *concreto concepto epistemológico*, de enorme importancia teórica en las obras maduras de Marx, particularmente en *El Capital*, como lo ha demostrado Maurice Godelier en su ensayo *Sistema, estructura y contradicción en "El Capital"*, donde se llega a calificar a Marx de precursor del estructuralismo contemporáneo.¹² Y no menos sintomático es el empleo, en la expresión metafórica, de un término germánico: *Überbau*, que no representa en sí mismo un concepto científico y cuyo papel es el de un correspondiente analógico. Si Marx, como ocurre al comienzo del *Capital*, se preocupó de señalar este tipo de dicotomías verbales en los autores ingleses del XVII, que designaban con un término germánico el valor de uso: *Worth*, y con uno románico el valor de cambio: *Value*, ¿por qué no practicar este tipo de observaciones en la prosa misma de Marx?

¹² Maurice Godelier: *Sintoma, estructura y contradicción en "El Capital"*, en el volumen de varios autores *Problemas del Estructuralismo*. Siglo XXI, México, 1967, p. 50 y ss. Véase además el párrafo 5 del presente ensayo.

Todo esto nos advierte acerca del peligro de pensar la teoría marxista en términos de "superestructura", vocablo que casi nos obliga a imaginar el mundo de la ideología como algo superior, aparte, un reino independiente y flotando por encima de la estructura social. Lo verdadero es lo inverso: la ideología vive y se desarrolla *en la estructura social misma, es su continuación interior*, y tiene dentro de ella un papel cotidiano y activo. En concordancia con una estructura económica dominada por la explotación, la ideología hasta ahora ha llenado un papel de justificadora de esa explotación, y es ella misma una explotación, si se acepta la idea de la *plusvalía ideológica* que he propuesto en un volumen.¹³ Cuando Marcuse nos dice: *Today the ideology is in the process of production itself*,¹⁴ no hace sino enunciar correctamente la teoría marxista de la ideología, como algo no separado de la estructura social sino inmanente a ella, producido por ella y actuando en su interior. Cuando, por ejemplo, el Estado aplica la ideología jurídica de la propiedad privada para justificar la acumulación de riqueza en pocas manos y la distribución desigual, ¿no se trata acaso de una ideología *actuando* en y desde la estructura social? El hecho de que la ideología sea un producto de la situación material no implica en modo alguno que ella se constituya en un mundo colocado "sobre" la situación material: la ideología permanece adherida a la osatura social o, para decirlo con la metáfora de Althusser, actúa al modo de un "cemento" social.¹⁵

Ahora bien, así como ha corrido fortuna el hablar de una "superestructura ideológica", no menor suerte ha co-

¹³ *La plusvalía ideológica*. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central (EBUC), colección "Avance", Caracas, 1970.

¹⁴ Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz, México, 1968, p. 33: "...la ideología se encuentra hoy dentro del propio proceso de producción". (Versión Juan García Ponce.)

¹⁵ Cf. Louis Althusser: *Sobre el concepto de ideología*, en el volumen de varios autores *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI, México, 1968, p. 180.

rrido, para designar la teoría marxista de la ideología, la metáfora del “reflejo ideológico”. Y lo mismo que en el caso anterior, se da aquí una diótoma verbal expresamente usada por Marx y que ha sido completamente trastocada por sus intérpretes. Éstos han preferido quedarse con la metáfora de la ideología como “reflejo” de la estructura material de la sociedad, y de paso han dejado de lado los términos científicos con que Marx expone el problema, centrados en torno al término *Ausdruck* o “expresión”, que define a la ideología como *expresión* de las relaciones materiales.

En mi libro antes aludido, *La plusvalía ideológica*,¹⁶ hay una detallada discusión sobre este punto. La repetiré ahora, pero haciendo hincapié en nuevas observaciones y en el aspecto literario del problema, a fin de destacar la importancia que puede adquirir una lectura cuidadosa del estilo de Marx, no sólo para definirlo como estilo sino para descubrir su verdadero contenido teórico.

La metáfora del reflejo está expresada en un pasaje clásico de *La ideología alemana*: “Si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen colocados de cabeza como en una cámara oscura [es decir, invertidos, *L. S.*], este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos (*der ideologischen Reflexe und Echos*) de este proceso de vida. También las forma-

¹⁶ Ver el capítulo II.

ciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento”.¹⁷

A partir de *La ideología alemana*, Marx abandona casi por completo su metáfora del “reflejo”, que no aparece en su obra sino en muy contadas ocasiones. No ocurre lo mismo con Engels —coautor de *La ideología alemana*—, pues el autor del *Anti-Dühring* insistió muchas veces, sobre todo en textos de su vejez, en la metáfora en cuestión, dándole todas las variantes de “reflejo religioso”, “reflejo jurídico”, “reflejo estético”, etc., y sin preocuparse demasiado en delimitar claramente lo que era metáfora de lo que era teoría. Su error no residió en el uso de esa metáfora, pues nada de malo hay en una metáfora adecuada y pertinente, sino en no haber publicado *La ideología alemana*, obra que —al menos en su primera parte— habría respondido por sí sola a las numerosas tergiversaciones que ya en vida de Engels sufrió la teoría marx-engelsiana de la ideología, y que comentaremos más adelante. Analicemos ahora el texto arriba transcrito.

Del mismo modo que en el caso de la “superestructura”, nos encontramos aquí frente a una analogía en el estricto sentido del término. Mejor dicho, nos encontramos con dos analogías encadenadas y complementarias. La primera de ellas, que sirve de base a la otra, se perfila de este modo:

¹⁷ Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 26; ver variantes en la traducción de Rocés: *La ideología alemana*, ed. cit., p. 26.

Ideología	Reflejo
_____	_____
Mente humana	• Cámara oscura

Es decir, la ideología aparece en la mente humana de modo semejante a como aparece el reflejo óptico en la cámara oscura. Así como en la cámara oscura aparece un reflejo invertido de la realidad física, del mismo modo en la mente humana aparece la ideología como una representación invertida del mundo (es decir, una visión del mundo en la que son las ideas las que manejan a los hombres, y no los hombres a las ideas).

Tal es la analogía. La metáfora aparece con la sustitución de términos, es decir, cuando se habla de "reflejo ideológico". No es la única metáfora que podría aparecer con este procedimiento; en efecto, también puede hablarse de una "mente fotográfica", de "reflejo mental" y, ¿por qué no?, de "fotografía ideológica". Son todas metáforas tan legítimas como la del "reflejo ideológico". Por otra parte, se trata de una metáfora típica de la época en que se inventó la fotografía; también cuando se inventó la electricidad todos los poetas hablaban de su amada "electrizante", cosa que aún pervive en los diferentes idiomas a modo de metáfora residual que ha perdido su brillo primitivo y se ha transformado en lugar común. También la metáfora del reflejo se ha convertido hoy en lugar común, esto es, ha sufrido un proceso de reificación o endurecimiento.

La segunda analogía se desprende de la primera y brinda un material de análisis más específico. Su esquema es éste:

Ideología	Reflejo óptico
_____	_____
Realidad histórico-natural	Realidad físico-natural

Esto es: la ideología de las sociedades guarda con respecto a la historia de las mismas y su proceso material de

vida una relación semejante a la que guarda la imagen que se produce en la retina con respecto a la realidad física inmediata. "La inversión de los objetos —nos dice Marx— al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico". De igual modo, la representación invertida del mundo (esto es, la creencia *ideológica* de que son las ideas las que producen la historia, y no la historia a las ideas) que se da en la ideología, responde al proceso de vida histórico y material de las sociedades y sus hombres. En el primer caso, la realidad física determina al reflejo; en el segundo, la realidad histórica determina a la ideología. Hasta aquí la analogía. De nuevo, la metáfora aparece con la sustitución de términos: decir *reflejo ideológico*, como nos dice Marx, es practicar una metáfora.

Debemos distinguir con claridad las expresiones metafóricas de las expresiones teórico-explicativas. Pero antes medite el lector en lo siguiente. Marx nos habla de "los reflejos y *los ecos* ideológicos". Hay, pues, más de una metáfora. Junto a la metáfora plástica nos entrega una metáfora acústica: la ideología es como un eco de la vida social real. Esta metáfora acústica no está desarrollada minuciosamente como la otra; sin embargo, tiene tanto poder metafórico y tanta legitimidad dentro del texto el "eco ideológico" como el "reflejo ideológico". Si Marx y Engels hubiesen destacado más el "eco" que el "reflejo", no cabe la menor duda de que lo que hoy pasa por "teoría del reflejo" en muchas obras marxistas sería una "teoría del eco". La moral, la metafísica, la religión, las formas jurídicas serían catalogadas como los *ecos ideológicos* de la sociedad. Las historias marxistas de la filosofía no nos dirían (como lo hacen hoy hasta el cansancio) que la filosofía de Platón era "el reflejo ideológico" de una sociedad aristocrática y esclavista; nos dirían que tal filosofía era un *eco ideológico* de aquella sociedad. Todo lo cual nada tendría de grave si estas expresiones se usaran como metáforas (a lo sumo, habría que pedir una mayor originalidad literaria, en vez de la repetición religiosa de las metáforas

de Marx); pero lo grave, lo desastroso para el marxismo contemporáneo es que tales metáforas son ofrecidas como teorías científicas, como explicaciones cabales del "materialismo histórico". Es impresionante, por ejemplo, el número de tosquedades teóricas que existen en tratados y manuales acerca del "reflejo estético". Y no se trata sólo de los inevitables manuales; también los más autorizados y profundos conocedores de Marx incurren en ese error. Para citar al azar dos nombres, recordemos que el conspicuo marxista inglés George Thomson, en su obra *Los primeros filósofos*,¹⁸ nos dice de cierta frase de Heráclito ("todas las cosas se transforman en fuego y el fuego se cambia en todas, como el oro por mercancías y las mercancías por oro"), que ello no es sino el "reflejo ideológico de una economía basada en la producción de mercancías". Y Lukács, en el prólogo de sus *Prolegómenos a una estética marxista*,¹⁹ nos dice que "en la base de este libro se encuentra la idea general de que el reflejo científico y el reflejo estético reflejan la misma realidad objetiva". Si se quiere hacer una ciencia marxista de la ideología, ¿para qué seguir recurriendo a las metáforas de Marx y no a sus explicaciones científicas?

Repitémoslo: lo malo no está en el empleo mismo de una metáfora, sino en evitar el paso a la teoría. Decir de una frase de Heráclito que ella es el "reflejo ideológico" de la producción de mercancías es decir algo metafóricamente correcto, pero no equivale en modo alguno a explicar científicamente el *proceso de génesis* histórica y social de un pensamiento que toma como equivalente general preci-

¹⁸ George Thomson: *Los primeros filósofos*, UNAM, México, 1959, p. 339.

¹⁹ György Lukács: *Prolegómenos a una estética marxista*. Grijalbo, México, 1965, p. 12. Es justo, sin embargo, advertir que en Lukács hay dos periodos distintos respecto de este problema. En parte ha criticado la "teoría del reflejo", y en parte la ha aceptado. Lo que llama la atención es que, en su madurez, use la metáfora sin advertir expresamente su carácter metafórico.

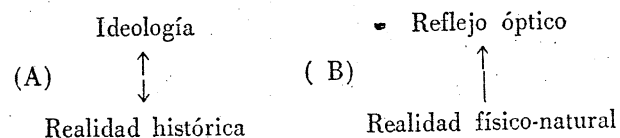
samente al oro y lo enfrenta a todas las demás mercancías. Habría que explicar cómo la evolución del sistema monetario se expresa en la frase de Heráclito, y ello no queda explicado al decir que esta frase es el "reflejo ideológico" de la producción de mercancías. Lo mismo ocurre en las palabras de Lukács: ni la ciencia ni el arte "reflejan" realmente nada; ¿no sería mejor decir, en cambio, que ciencia y arte *expresan* una realidad que es la misma, y lo hacen cada uno con un *lenguaje activo* y no como *pasivos reflejos*? Si séguimos estrictamente la metáfora del reflejo, tendríamos que concluir que la ciencia y el arte *fotografían* la realidad. ¿Estaría Lukács dispuesto a aceptar esto como una explicación científica de la gnoseología marxista?

Pero todo esto se aclara aún más si retornamos al análisis de la analogía propuesta en *La ideología alemana*. La relación que hay entre la ideología y la realidad histórica es una relación de dependencia, comparable a la relación de dependencia que hay entre el reflejo óptico y la realidad físico-natural. Caben dos posibilidades frente a esta comparación: 1) considerarla como una analogía, fuente de metáforas tales como el "reflejo ideológico"; 2) considerarla como una explicación científica.

Si la consideramos como una analogía se acepta que no constituye una explicación científica completa, sino más bien la ilustración literaria de una teoría. Esto sólo puede quedar demostrado si demostramos previamente que las expresiones en cuestión no constituyen una explicación científica.

En efecto, si la consideramos como una explicación científica, ¿adónde nos conduce? Adelantemos la conclusión: nos conduce a presentar la teoría de Marx tal como la presentan los ideólogos burgueses, a saber, como un absurdo determinismo mecanicista, cuando no como un causalismo unilateral.

Ilustremos la explicación mediante un esquema:



Se trata de saber si, efectivamente (y no sólo en un mundo metafórico), la *relación* que hay entre los términos del conjunto (A) es *la misma* que hay entre los términos del conjunto (B). Las flechas intentan indicar que, *efectivamente y realmente, esa relación no es la misma*. ¿Cuál es la relación que hay entre los términos del conjunto (B)? La relación que hay entre la realidad físico-natural y el reflejo óptico es una relación de tipo *casual*; la realidad física *determina casualmente* (o dicho con menor propiedad, “produce”) el reflejo óptico. Una determinación es causal cuando, como nos lo explica Bunge, “se realiza en forma *unívoca* o inequívoca por condiciones *externas*.”²⁰ En el caso del reflejo óptico se trata, además, de una determinación *irreversible* que va de la realidad al ojo. Ahora bien, ¿es éste el mismo tipo de determinación que hay entre la realidad histórica y la ideología, según la teoría marxista? En modo alguno. La realidad histórica *no determina causalmente* a las formaciones ideológicas. En primer lugar, porque la historia puede determinar externamente a los individuos, pero también internamente, desde dentro de los mismos individuos, como lo afirman hoy disciplinas como la sociología del conocimiento o, con mayor propiedad, el psicoanálisis, cuando localiza determinaciones *sociales* en la inconciencia y la preconcencia del individuo (determinaciones que no son otra cosa que la *ideología*). En segundo lugar, porque la determinación es aquí *reversible* y *multívoca*. En efecto, si es la realidad histórica y social, el “proceso ma-

²⁰ Mario Bunge: *Causalidad (El principio de causalidad en la ciencia moderna)*. EUDEBA, Buenos Aires, 2ª ed., 1965, p. 38.

terial de vida” lo que da su carácter a la ideología de una sociedad, no es menos cierto que, una vez constituido este carácter (↑), incide sobre la realidad social, actúa sobre ella (↓) y, en suma, la determina ideológicamente. No debe verse un círculo vicioso en esta reversibilidad: empíricamente, es preciso examinar primero las condiciones materiales de la sociedad *para* poder comprender el verdadero carácter —que es un carácter *a posteriori*— de la ideología de esa sociedad; habría círculo vicioso si fuese verdad lo contrario: que se puede averiguar el carácter material de una sociedad a partir de un mero examen de su ideología, cosa que no es cierta precisamente porque toda ideología es *justificación* de un orden y unos intereses materiales pre-existentes. Históricamente hablando, además, sólo con el desarrollo pleno del capitalismo en el siglo xx ha podido constituirse una plena ideología capitalista, una ideología que justifica la totalidad del sistema en cada una de sus partes: ello ha sido posible por el avance de los medios masivos de comunicación. Finalmente, la realidad histórica determina *multívocamente* a la ideología, y ésta, a su vez, sobredetermina multívocamente a la realidad histórica. En efecto, son las múltiples facetas del aparato material de una sociedad —el régimen de propiedad privada, la economía mercantil y monetaria, la división social del trabajo, la lucha de clases— las que determinan el carácter general de su ideología. Por otra parte, esta ideología incide multívocamente en el aparato material, respondiendo a las determinaciones de éste mediante los cuerpos jurídicos, instituciones sociales como la “libre empresa”, la moral cristiana que autoriza y recomienda la miseria material y cierto género de ciencia social dividida en “compartimientos” que reproducen a nivel teórico la división material del trabajo, etc. Si la propiedad privada es, en el orden material, una *alienación*, la ideología jurídica se encargará de demostrar que la propiedad privada es un derecho “inalienable”. Si un país subdesarrollado es dependiente económicamente de una potencia imperialista, tanto la potencia imperialista como

el país subdesarrollado se encargarán de difundir la ideología del "nacionalismo" y la "autodeterminación". Es un verdadero juego en el que la realidad material produce una ideología que *niega* el verdadero carácter de la realidad material idealizándolo, y que luego, a su vez, incide activamente sobre esa realidad, con lo que ésta resulta doblemente negada, esto es, *afirmada*. Por eso lo esencial de toda ideología es la afirmación profunda y constante del orden material existente, su justificación suprema.

Como se ve, queda demostrada la inadecuación de los dos conjuntos de términos que forman la analogía inicialmente presentada; es decir, queda demostrada su inadecuación científica. Pero no su inadecuación metafórica.

Lo más curioso de todo esto es que si Marx se hubiese quedado en la formulación metafórica de su tesis habría alguna razón, al menos formal, para la confusión antes discutida en que han incurrido tantos marxistas. Pero lo cierto, lo objetivamente registrable es que Marx usó aquella metáfora muy pocas veces, y en cambio en innumerables ocasiones nos habla de la teoría de la ideología como *expresión (Ausdruck)* de las relaciones materiales. Lo cual sí constituye una pista para un análisis científico, pues decir que la ideología es expresión es determinarla como *lenguaje*, esto es, como acción y no como pasión, como elemento activo y no como mero reflejo pasivo. Los medios de comunicación actuales, que constituyen la médula de la ideología capitalista, ¿son un pasivo reflejo de la sociedad o son, por el contrario, un lenguaje incesante que se nos impone diariamente y penetra hasta esos intersticios "mnémicos" de que hablaba Freud? ¿Qué es la jurisprudencia sino un lenguaje enrevesado para justificar el orden social existente? ¿Qué es la religión, sino un manejo sutil de símbolos éticos? ¿Qué es la filosofía especulativa sino un lenguaje que ha sido hoy desmenuzado, analizado y criticado por la filosofía científica? La ideología es expresión de la sociedad, es su lenguaje. El lenguaje y la conciencia, decía Marx, son productos sociales, *gesellschaftliche Produkte*. Y su teo-

ría de la ideología queda científicamente formulada cuando, en vez de hablarnos de "reflejo", nos dice por ejemplo: "Las ideas dominantes no son otra cosa que la *expresión (Ausdruck)* de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas".²¹

De todo esto se desprende la necesidad en que se encuentra el marxismo contemporáneo de revisar sus "lecturas" de la obra de Marx, de ver esta obra desde el punto de vista *estilístico*. Pues el examen cuidadoso de un estilo es el medio primordial para separar todo lo que en ese estilo es metáfora, juego literario, ilustración u ornamento, de todo lo que es precisamente teoría. Tanto más importante es un estudio semejante sobre la obra de Marx. Marx pertenece a un género de escritores científicos de los que hoy se hallan muy pocas muestras. Su determinación de superar en él mismo toda división del trabajo lo llevó a cubrir todos los aspectos de la labor científica, incluido en primerísimo lugar el aspecto literario. ¿Por qué empeñarnos en negar a Marx lo que siempre fue para él una preocupación, su estilo literario?

En la sociedad comunista, nos dice Marx, "El hombre se apropia su ser unilateral de un modo unilateral y, por tanto, como hombre total".²² Tal es, sintéticamente formulada, la vía para la superación de la alienación que produce la división del trabajo. El hombre de hoy es como lo ha descrito Marcuse: *unidimensional*, unilateral. Es una práctica corriente, entre los investigadores científicos de las universidades norteamericanas, hacer un primer borrador de sus escritos y luego entregárselo a un "estilista" para que éste lo redacte pulidamente. Una división del trabajo semejante habría sido rechazada con horror por Marx.

²¹ Karl Marx: *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 46.

²² Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en MEW, "Ergänzungsband-Schriften his 1844-Erster Teil", p. 539.

Pero si era un científico omnidimensional, omnilateral, que cuidaba tanto de la precisión de sus cálculos como de la precisión de sus metáforas, ¿per qué desvirtuarlo y escindirlo? ¿Por qué tomar sus metáforas por lo que no son? Es un error semejante, pero inverso, al que cometen los unidimensionales científicos burgueses cuando, irritados por las metáforas de Marx, aseguran que toda la obra de Marx es una metáfora, y que la teoría de la plusvalía es el producto de una afiebrada imaginación mesiánica.

4. Los elementos que componen la ideología

El tratamiento detallado de los dos problemas anteriores nos permitirá indagar con mayor precisión acerca de los que aún quedan por estudiar.

¿Cuáles son los elementos de que se compone la ideología? He aquí una pregunta resbalosa: ¿cómo determinar objetivamente unos elementos que no se nos dan material y objetivamente? La estructura económica de la sociedad puede determinarse objetivamente, porque consiste en un tejido de relaciones materiales objetivas y cuantificables; pero la estructura ideológica de la sociedad, ¿se da del mismo modo? La respuesta a esta interrogante la brinda la teoría misma de Marx: si la ideología es expresión de las relaciones materiales, la mejor forma de estudiar los elementos en que consiste la ideología será estudiar aquellos elementos materiales y objetivos, "empíricamente registrables", como dice Marx, a fin de examinar el modo como son transformados y expresados en la ideología. Así, el secreto de la ideología como alienación no será otro que el secreto de la alienación material que ocurre en la estructura de la sociedad.

En la caracterización inicial se habló de que la ideología es "un sistema de valores, creencias, representaciones..." Aquí habría que recordar muchos pasajes en que Marx, y sobre todo Engels, hacen una enumeración algo

ambigua de los elementos de la ideología. Dicen ellos que la ideología está compuesta de representaciones políticas, jurídicas, morales, religiosas, científicas, artísticas, sin olvidar ese impreciso "etcétera" que tanto daño ha hecho. Este es uno de los aspectos que es necesario precisar y deslindar con todo cuidado, porque de él pueden derivarse errores de cuantía. El deslinde puede hacerse porque la obra de Marx brinda los elementos necesarios.

Una división (no puramente metódica) nos ayudará a comprender mejor el problema. Hay dos tipos de elementos entre los enumerados: (A) los elementos políticos, científicos y artísticos, y (B) los elementos jurídicos, morales y religiosos. Se diferencian de modo general en que los elementos de (A) pueden, en determinadas condiciones, ser ideológicos pero también, en ciertas condiciones, pueden dejar de serlo; en tanto que los elementos de (B) son siempre y por definición ideológicos.

(A) *La política*: la política puede entenderse como ciencia y puede entenderse como ideología. Y si puede entenderse de ambas maneras es porque, en la práctica, se da de dos modos distintos, y aun en los casos en que se da de un modo puramente ideológico siempre cabe pensar que pueda darse como ciencia que, precisamente, supere ese estadio ideológico. A lo largo de la historia humana, la política ha revestido casi siempre un carácter puramente ideológico, lo mismo que las relaciones económicas —que fundamentan a la política— han consistido hasta ahora en relaciones de explotación, de alienación. Pero ello no impide concebir la política como una ciencia destinada no a encubrir ideológicamente el verdadero carácter de la estructura social, ni a manipular intereses de clases económicamente dominantes, sino por el contrario, destinada a consolidar un hombre político que no entienda su actividad ciudadana como la guerra de todos contra todos, sino como la cooperación de todos con todos. Esta nueva política tendrá sus aspectos prácticos y sus aspectos teóricos; su aspecto práctico fundamental consistirá en que la deliberación política defen-

derá realmente los derechos de todos, para lo cual será condición indispensable la desaparición de las clases y, más aún, la desaparición de la propiedad privada y la división social del trabajo; quienes “deliberarán” serán así los mismos que constituyen el aparato productivo, y no habrá una clase privilegiada a la cual la división del trabajo otorgue la “dirección espiritual” de las masas. Desaparecerá la división entre masa dirigida y oligocracia dirigida. Y el aspecto fundamental lo constituirá una *politología* o ciencia social comprensiva que estudie la vida política no como un reino aparte, sino como la superficie o fachada visible de una estructura social. Ella misma no consistirá en una “disciplina” aparte, sino en un aspecto de la *ciencia social global*. La ciencia de Marx es, en este sentido, también una ciencia política, pero no fundada “ideológicamente”, no destinada a encubrir nada, sino al contrario: a desentrañarlo todo, a denunciarlo todo, a luchar contra las ideologías políticas. Su presencia demuestra que la política no es siempre algo “ideológico” y que puede ser una tarea científica. La tarea de dar *conciencia* a las clases explotadas no es una tarea “ideológica” en modo alguno. Por último, la política entendida como ciencia y conciencia es precisamente la encargada de desenmascarar a la política entendida como ideología, o sea, de poner al descubierto esa típica inversión ideológica que ha hecho, en la historia, creer a los pueblos que eran sus políticos y su política los que determinaban su destino, ocultándose así la razón fundamental de los cambios sociales y las revoluciones, que reside en la estructura económica de la sociedad. Los políticos se han presentado a sí mismos, ideológicamente, como hombres que manejan ideas, y los gobernados y explotados han vivido convencidos de ser hombres manejados por ideas. De ahí, por ejemplo, el derecho “divino” de los monarcas, presuntamente conferido por el pueblo, según aquello de *Vox populi, vox Dei*, esto es: hacer creer al pueblo que es manejado por la voz o idea de Dios, voz e idea que el pueblo graciosamente otorga luego al rey. La ideología religiosa fue siempre gran

acompañante de la ideología política, y ambas son un modo sutil de encubrir el dominio económico. Recordemos un pasaje de la obra de Marx *La lucha de clases en Francia*: “Bonaparte ya no necesitaba al Papa para convertirse en el presidente de los campesinos, pero necesitaba conservar al Papa para conservar a los campesinos del presidente. La credulidad de los campesinos le había elevado a la presidencia. Con la fe, perdían la credulidad, y con el Papa la fe. ¡Y no olvidemos a los orleanistas y legitimistas coligados que dominaban en nombre de Bonaparte! *Antes de restaurar al rey, había que restaurar al poder que santifica a los reyes*. Prescindiendo de su monarquismo: sin la vieja Roma, sometida a su poder temporal, no hay Papa; sin Papa no hay catolicismo; sin catolicismo no hay religión francesa, y sin religión, ¿qué sería de la vieja sociedad de Francia? *La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino*”.²³

La ciencia: la ciencia puede considerarse en sus aspectos ideológicos como en sus aspectos propiamente científicos. Este punto lo he adelantado suficientemente desde la caracterización general de la ideología, al comienzo de este ensayo.²⁴ En síntesis, se trata de lo siguiente. La noción misma de ciencia, en cuanto incluye la investigación y descubrimiento de la estructura de los fenómenos, rechaza a la noción de la ideología, que implica precisamente el encubrimiento y ocultación de esa estructura y la entronización de las apariencias, de lo propiamente “fenoménico”. La ideología no pasa de la “fachada” de las relaciones sociales. Por ejemplo, ve en el capital una “cosa”, y en el dinero una “cosa”, cuando capital y dinero son relaciones sociales, de producción. Ve en el capital a interés, como lo recuerda

²³ Karl Marx: *La lucha de clases en Francia*, en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, ed. Progreso, Moscú, 1966, vol. 1, pp. 172-173. Subrayados míos.

²⁴ Véase también mi libro *Sobre el socialismo y los intelectuales*, ed. Bárbara, Caracas, 1970, parte III, parágr. 8.

Marx al final del Libro III del *Capital*, un capital que se autovaloriza y crea intereses por ser ello una "propiedad misteriosa" del capital, en vez de ver allí la forma más absolutamente fetichista del capital, en que el trabajo muerto ejerce su mayor presión económica sobre el trabajo vivo. El ideólogo atribuye el subdesarrollo de los países latinoamericanos a un retraso congénito, a razones raciales, climáticas que hacen de nosotros un pueblo en desventaja, en vez de caracterizar científicamente al subdesarrollo como una aberración histórica engendrada por leyes propias del sistema capitalista, que genera riqueza en el centro y miseria en la periferia. Ahora bien, no se puede, sin embargo, invalidar totalmente a un sistema científico de ideas por el hecho de que posea elementos ideológicos. Los economistas clásicos carecían de una teoría de la explotación, dice Marx, pero sentaron las bases de la teoría del valor trabajo, que es a su vez la base de la teoría de la explotación. En suma, la ciencia puede pertenecer al dominio de la ideología, pero también puede, en la misma medida en que es ciencia, pertenecer al reino de la teoría y de la conciencia.

† *El arte:* el arte puede pertenecer al dominio ideológico, pero también —y en la misma medida en que es más artístico— pertenece al dominio de una espiritualidad no encubridora. Este es un caso muy especial en la teoría marxista, y es tal vez el más dudoso, por cuanto no hay textos suficientes, y los que hay parecen encerrar contradicciones. No pudiendo tratarlo aquí con el debido detenimiento, nos limitaremos a una conclusión general. Lo cierto es que, de acuerdo con la formulación de la teoría marxista de la ideología que aquí manejamos, el arte resulta ser casi siempre un elemento *no perteneciente a la ideología*. No es que el arte no sea algo social e históricamente determinado, como todas las expresiones espirituales de la sociedad, por la estructura social; el problema surge cuando consideramos que hay expresiones espirituales de la sociedad (el arte y la ciencia) que no son *ideología*, es decir, que por definición no se encaminan a en-

cubrir u ocultar la estructura social, sino, por el contrario, a desentrañarla. El arte, en la misma medida en que es arte, es expresión viva de las relaciones humanas y no su ocultamiento. La esencia del arte no es ideológica, a despecho de que ciertas formas artísticas sirvan para encubrir las relaciones sociales fundamentales. ¿No acudía Marx a Shakespeare continuamente, incluso para la definición del dinero? ¿No nos hablaba de los eternos modelos griegos, válidos a través del tiempo y nada ideológicos a pesar de haber surgido como expresiones excelsas de lo humano en sociedades en que lo humano estaba representado por una clase social, en tanto la otra eran "cosas que trabajaban", esclavos?

† *Lo que ocurre es que la palabra "ideología" tiene en la obra de Marx y Engels dos sentidos fundamentales: un sentido lato y un sentido estricto.*²⁵ El sentido estricto es el que manejamos aquí y fue presentado al comienzo de este ensayo. Según el sentido lato, fenómenos como el arte y la ciencia, y en general toda expresión espiritual de la sociedad (sea o no "encubridora" y formadora de falsa conciencia) forman parte de la ideología de la sociedad. *Pero este sentido lato es preciso rechazarlo hoy.* El sentido estricto es tan preciso y determinante que excluye al sentido lato. No

† ²⁵ Aunque lamentablemente no se ha insistido mucho hasta ahora en esta distinción fundamental entre los sentido *lato* y *estricto* del término *ideología*, la distinción como tal no es nueva, lo que no debe extrañar a nadie, dado que Engels la practicaba concientemente. Así, por ejemplo, en la excelente edición alemana de *El Capital* realizada por la Dietz Verlag en 1959, el índice de palabras extranjeras germanizadas por Marx nos da la siguiente caracterización de *Ideologie, ideologisch*: "*Ideología, ideológico*; en sentido lato: sistema conceptual, mundo de conceptos. En sentido estricto: mundo de conceptos desprendidos de la realidad efectiva; «ocuparse con conceptos como si se tratara de objetos, esencias que se desarrollan independientemente, sometidas sólo a sus propias leyes» (Engels)". (*Das Kapital*, Dietz Verlag, Berlín, 1959, vol. I, p. 932.)

No existiría problema alguno si, en último análisis, no se revelasen como incompatibles ambos sentidos. Si decimos en sentido estricto, como dicen Marx y Engels, que la ideología tiene como

se puede poner en un mismo nivel espiritual un fenómeno como el arte de Shakespeare y el Código Napoleónico; el primero es expresión de una visión profunda y general de las relaciones humanas, que en vez de ocultarlas las denuncia y las intuye magistralmente; el segundo, en cambio, es un aparato jurídico destinado a justificar un estado de cosas capitalista, un estado de explotación, de propiedad privada, de privilegios. Las formas jurídicas son netamente ideológicas; las formas artísticas, en cambio, son más bien antiideológicas, y no por sus mensajes "doctrinales" sino por ir al fondo de las cosas, a su médula. En lo cual se emparentan con la ciencia, cuya misión es también ir (sólo que analíticamente, y no por síntesis artística) al fondo de las cosas, a su esencia: "Toda ciencia sería superflua si la apariencia de las cosas coincidiese directamente con su esencia".²⁶

(B) Los elementos jurídicos, morales y religiosos son, en contraposición con los del grupo anterior, pura y netamente ideológicos, tanto en el sentido lato como en el estricto del término.

Los cuerpos jurídicos —más allá de cualquier aspaviento que pueda hacerse acerca de su "perfección", del "genio romano", etc.— han tenido como finalidad específica la justificación casuística de determinados órdenes materiales de cosas basados en la desigualdad social, y la protección legal de los intereses económicos de las clases dominantes. El derecho romano tiene muy poco que ver con una igual-

función específica ocultar, deformar e invertir la realidad, con ello estamos de plano excluyendo la posibilidad de considerar como "ideológico" un sistema conceptual como, por ejemplo, el del mismo Marx, cuya función específica es aclarar científicamente las relaciones reales, esto es, aquellas relaciones que precisamente oculta y deforma la ideología. Emplear indiscriminadamente ambos sentidos conduce, por tanto, a una contradicción. De ahí que sea contradictoria la propuesta leninista del "marxismo como ideología del proletariado".

²⁶ Karl Marx: *Das Kapital*, Libro III, en: MEW, vol. xxv, p. 825.

dad real de derechos, y en cambio es una urdimbre legal para proteger la propiedad territorial, base de la riqueza romana; era un derecho, por lo demás, que justificaba expresamente la explotación de unas clases por otras. Tenía que hacerlo ideológicamente así, ya que se trataba de una economía basada en el trabajo esclavo. Precisamente por ello nunca fue tan hipócrita como el derecho burgués, correspondiente a una sociedad cuya riqueza proviene del trabajo asalariado, del obrero "libre" (libre de vender su fuerza de trabajo como mercancía al mejor postor). El derecho burgués, en nombre de sacrosantos principios igualitarios, consagra uno por uno todos los factores sociales de alienación y los refuerza con una peculiar alienación ideológica. Consagra al salario como forma de pago del trabajo del obrero, cuando en realidad el salario paga tan sólo una parte, la necesaria para la subsistencia mínima de la fuerza de trabajo: "En esta forma exterior de manifestarse — escribe Marx—, que oculta y *hace invisible la realidad, invirtiéndola*, se basan todas las nociones jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen capitalista de producción".²⁷ Por eso, en la *Crítica del Programa de Gotha*²⁸ se explica cómo en la fase avanzada de la sociedad comunista será superado el derecho burgués, lo

²⁷ Karl Marx, *El Capital*, I; citado en Maurice Godelier, *Sistema, estructura y contradicción en "El Capital"*, en el volumen de varios autores *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI, México, 1967, p. 53.

²⁸ El texto del *Programa de Gotha*, en esta parte, va todavía más allá, y es posible interpretar en él una superación, no ya del derecho burgués, sino *de todo derecho*; o en todo caso, una transformación tan radical del "derecho" que llevaría a éste a ser prácticamente lo contrario de lo que hasta ahora ha sido.

Marx nos está hablando prospectivamente de la fase de transición hacia el socialismo, en la que la presencia de algunas conquistas colectivistas no impide la presencia de residuos profundamente burgueses y capitalistas. Entre estos residuos está el derecho. Se supone que en esta fase el "derecho igual" consistirá en pagar a los que trabajan según lo que trabajan: ni más ni menos. "Por

mismo que se superarán el Estado y las clases sociales, la división del trabajo, la economía monetaria y mercantil y la propiedad privada. Lo mismo, en suma, que se superará la ideología. La legalidad provendrá, no de cuerpos de ideas

eso —nos dice Marx— el derecho *igual* sigue siendo aquí, en principio, el derecho *burgués*, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías el intercambio de equivalentes no se da más que como término medio, y no en los casos individuales.

“A pesar de este progreso, este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad aquí consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo.

“Pero unos individuos son superiores física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo deja de ser una medida. *Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual*. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. En el fondo es, por tanto, *como todo derecho*, el derecho de la desigualdad. El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se les mire *solamente en un aspecto determinado*; por ejemplo, en el caso concreto, sólo en cuanto *obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: unos obreros están casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.” (*Crítica...*, I, 31.)

¿No significa todo esto la idea de una superación del derecho en sí mismo, de las formas jurídicas como algo específicamente ideológico? El derecho “igual” encubre una desigualdad (porque atiende sólo a las capacidades y no a las necesidades); habría que fundar un derecho desigual; pero entonces *ya no se trataría de derecho*.

extraños y sobreimpuestos como fuerzas extrañas a los hombres, sino de las relaciones mismas de éstos, del modo de producir su vida, de la existencia práctica (y no meramente teórica) de la igualdad social y la distribución de la riqueza.

Lo mismo ocurrirá con *la moral*. La moral, hasta ahora, ha consistido en un aparataje ideológico montado por sobre las cabezas de los hombres, como un reino independiente de dogmas y preceptos, en parte religiosos, en parte jurídico-políticos. Y así como a un artista no le sirven de nada los preceptos de la retórica, a los hombres en general de nada les ha servido hasta ahora guiarse por principios que poco tienen que ver con la realidad. La religión difunde la moral, pero su moral es la de la pobreza, de la que nos dice Juan David García Bacca estas espléndidas frases: “Poco sacó Cristo de predicar la humildad a los poderosos. La apetencia y avorazamiento por el poder —de toda clase y ralea: de religioso a económico y político— ha aquejado y aqueja a su Iglesia misma, no digamos a la inmensa mayoría de sus trescientos millones de fieles, recontados por ella [...] Si Cristo no viene prestamente al mundo a predicar a los pobres el orgullo, el sentimiento de dignidad, se hallará con que otros —socialistas y comunistas— han realizado ya lo que debió hacer su Iglesia hace diecinueve siglos: predicar el orgullo a los humildes, *dignificar al pobre destruyendo su pobreza y no canonizarla cual virtud social* y triste ocasión de hacer tristes méritos ante el cielo. Tal misión la han emprendido y comenzado a realizar desde hace siglo y medio los socialistas; y ahora se pasa la Iglesia pidiendo a Dios que les devuelva a los pobres [...] No parece que Dios haga gran caso de semejantes plegarias —tardías y, en el fondo, insinceras. No es Cristo quien ha vuelto al mundo a predicar el orgullo a los humildes y a restaurar la dignidad de los hombres. Fue Marx”.²⁹

²⁹ J. D. García Bacca: *Ensayos*. Ed. Península, Barcelona, 1970, pp. 36-37.

De igual modo, ¿qué moral difundida por el Estado, que “virtudes cívicas” pueden resultar válidas a los ojos de los pueblos, si éstos se hallan oprimidos por ese Estado y sometidos a la más profunda desigualdad social? Por eso, la moral en cuanto cuerpo de *commendationes* tendrá que desaparecer, o mejor dicho, ser superada lo mismo que se supera la filosofía: realizándola. Pero, al realizarse, dejará de existir como moral, como ideología moral. Será simplemente *conducta*.

En cuanto a la *religión*, es la esencia misma de la ideología. El fenómeno ideológico comenzó en las sociedades históricas por ser un fenómeno religioso. La carencia de dominio de las fuerzas humanas sobre las fuerzas naturales hizo que el hombre dominase *por la imaginación* a la naturaleza. “Toda mitología vence, se adueña y configura a las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y a través de la imaginación; pero se acaba con el dominio real y efectivo de dichas fuerzas”.³⁰ Por otra parte, mientras los seres humanos estén sometidos al fetichismo social de la mercancía y a la imposición de poderes extraños manejados por clases sociales poderosas, siempre habrá terreno abonado para la actividad ideológica religiosa, porque habrá quienes deseen resarcirse de su miseria material acumulando riqueza celestial. Repitamos una frase de Marx ya citada aquí: “La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino”. De donde se desprende que la ideología religiosa, cuya función específica es compensar en la imaginación y en la fantasía humanas la miseria material mediante una promesa de riqueza ultraterrestre, habrá de desaparecer cuando ya no haya miseria terrestre que compensar. La fantasía humana podrá dedicarse íntegramente a otras actividades no forzosamente alienantes: creación artística, ciencia, tecnología, nuevos modos de cooperación, etc. La religión, como forma específica de la alie-

³⁰ Karl Marx: *Grundrisse...*, ed. cit., p. 31.

nación ideológica, desaparecerá con la alienación material de la que era expresión.

* * *

Aún se podría enumerar otros elementos (la metafísica, por ejemplo), pero creo que queda ya claro el sentido de la discusión. En suma, nuestra tesis es: es preciso configurar la teoría marxista de la ideología de acuerdo con el sentido estricto (y no el lato) que este término tiene en la obra de Marx y que intentamos caracterizar al comienzo de este ensayo. Este sentido estricto excluye del campo ideológico ciertas expresiones espirituales de la sociedad. El sentido de la desaparición futura de las ideologías consiste en la progresiva reducción de los elementos propiamente ideológicos antes enumerados en (B), y la progresiva expansión de la espiritualidad hacia los elementos enumerados en (A). Esto supone la progresiva desaparición de las condiciones materiales que hacían necesaria la justificación y encubrimiento de un orden social expropiativo. Pues la superación de las ideologías no puede realizarse en un plano *ideal*, lo mismo que la superación del capitalismo no se realiza con las *ideas* de Marx ni, como decía él mismo en 1844, con el “comunismo *pensado*”: tanto el capitalismo como su ideología sólo son superables mediante el comunismo *real*. Este comunismo real es algo que hoy no existe, como tampoco existe en sentido estricto el socialismo real. Por tanto, imperan aún las ideologías.

5. La ideología y su relación con el método de Marx

Otro aspecto importante que es preciso dilucidar en la caracterización general de la ideología es que este concepto alude a un “reino de las apariencias” que entronizado al modo de niebla conceptual (o “niebla ideológica”, que decía Paul Baran, oculta el “reino de las estructuras” y lo

sustituye. Como lo decíamos antes, el ideólogo se caracteriza por hacer pasar por estructura de la realidad social aquello que no es sino su mera apariencia fenoménica. Esto envuelve todo un grave problema de teoría del conocimiento e incluso de teoría de la verdad, que no podemos aquí sino tocar muy someramente. El criterio general de la verdad, en Marx, era pragmático, tal como se desprende de sus *Tesis sobre Feuerbach*. La práctica es el criterio último de la verdad. Pero en el examen de la práctica histórica (para limitarnos sólo a las ciencias sociales) se entrecruzan diversos elementos que es preciso analizar. Estos elementos son los que, con vocabulario de Marx, pueden llamarse “estructura” y “apariciencia”. La realidad social tiene una apariencia o, como dijimos antes, una “fachada ideológica”, que es preciso no confundir con la estructura social. Es característico del ideólogo practicar, a veces deliberadamente, esa confusión, y presentar así como la verdad o fundamento estructural de la sociedad lo que no es sino su apariencia ideológica.

El concepto de ideología tiene, pues, una vertiente metodológica de considerable importancia dentro del método general de la ciencia marxista. Como lo dice Godelier en su ensayo antes citado, Marx concibió obras como *El Capital* en términos de estructuras, así como también es estructural (no digamos ya, como Godelier, “estructuralista”) su concepción general de la historia y la sociedad. Dentro de esta concepción estructural juega un papel complementario y de primer orden el concepto de apariencia ideológica. Se trata de una apariencia “ideológica” no porque los fenómenos sean en sí mismos, en su nuda materialidad, “ideológicos”, sino porque en la historia ciertas clases sociales se han empeñado en hacer pasar por real estructura social lo que no es sino apariencia, con lo que ésta toma *eo ipso* un carácter ideológico. El método científico tiene, para Marx, una misión expresa: distinguir las estructuras sociales de sus apariencias ideológicas, poner sobre sus pies todo ese mundo “encantado e invertido”

que los ideólogos presentan cabeza abajo; esto es, subrayar el carácter determinante de la estructura y el carácter determinado de la apariencia.³¹

El hombre corriente de la sociedad capitalista, el hombre que trabaja y no sabe bien para quién trabaja, el hombre que llega a creerse justamente remunerado por el salario que le dan e ignora que buena parte de su fuerza de trabajo la entrega gratis, este hombre nada en la inconciencia ideológica generalizada en este tipo de sociedad. Por

³¹ Hay que añadir que la confusión ideológica entre apariencia y estructura (o lo que es lo mismo: entre ideología y realidad) no tiene lugar tan sólo con ocasión de las consideraciones sincrónicas. Es decir: el ideólogo no confunde tan sólo la apariencia y la estructura *actuales* de un hecho social; el ideólogo puede, además, confundir —diacrónicamente hablando— residuos o supervivencias del pasado con la estructura del presente. En el capítulo del libro I de *El Capital* sobre “La moderna teoría de la colonización”, Marx nos brinda un ejemplo concreto en el que expresamente hace notar la confusión ideológica: “En el occidente de Europa, cuna de la economía política, el proceso de la acumulación originaria se halla ya, sobre poco más o menos, terminado. En estos países el régimen capitalista ha sometido directamente a su imperio toda la producción nacional, o, por lo menos, allí donde las cosas no están todavía lo bastante maduras controla indirectamente las capas sociales con él coexistentes, capas caducas y pertenecientes a un régimen de producción anticuado. El economista aplica a este mundo moldeado del capital las ideas jurídicas y de propiedad correspondientes al mundo precapitalista, con tanta mayor unción y con un celo tanto más angustioso cuanto más patente es la disonancia entre su ideología y la realidad (je lauter die Tatsachen seiner Ideologie ins Gesicht schreien)”. (Cf. *El Capital*, FCE, México, 1966, I, p. 650; *Das Kapital*, Dietz, Berlín, 1959, I, p. 804.)

La misma disonancia entre ideología y realidad se da, por ejemplo, cuando ciertos teóricos del subdesarrollo latinoamericano afirman la coexistencia, en nuestros países, de modos de producción feudal y capitalista. Lo cierto es que, como lo han aclarado otros teóricos, no hay tal coexistencia, ni puede haberla: el régimen capitalista *lo absorbe todo dentro de su órbita de relaciones*. Creer en un “feudalismo” latinoamericano es incurrir en una confusión ideológica que, lamentablemente, tiene y ha tenido graves consecuencias políticas prácticas.

eso, cuando le preguntan qué es la sociedad se limita a señalar la fachada ideológica de ésta: la sociedad, dirá, es el Estado, son las leyes, son los derechos y los deberes, las instituciones, la cultura, la vida política. Pero raras veces se le ocurrirá pensar que todo ese aparato que él llama "sociedad" no es sino la expresión ideológica de una realidad más profunda, que es aquella en la que él mismo se encuentra inmerso cuando entra en relaciones de producción para hallar su subsistencia. Está en el corazón mismo de la estructura social, y si le es difícil darse cuenta de ello es precisamente por ser sujeto actuante. De ahí que Marx dirigiera toda su ciencia, en último término, a esta clase que, de puro tener cerca su propia explotación, no la veía; destinó su ciencia a hacer comprender a las clases explotadas la diferencia que hay entre concebir el trabajo propio como trabajo pagado por el salario y concebirlo como trabajo explotado y productor de plusvalía.

El Capital, así como la *Crítica de la economía política* y los *Grundrisse*, están plagados de esta distinción entre estructura y apariencia social, esto es, entre aspecto real y aspecto ilusorio, ideológico; entre *Struktur* y *Erscheinungsform*, para decirlo con una de sus contraposiciones más frecuentes. Ya vimos anteriormente que, como principio científico general, figura en Marx el siguiente: "Toda ciencia sería superflua si la apariencia de las cosas coincidiese directamente con su esencia". (La palabra "esencia" no debe entenderse aquí en el sentido filosófico de "ser" o *quidditas*, sino en el de estructura: relaciones reales fundamentales. Marx rechazaba expresamente, desde la época de *La ideología alemana* y el *Manifiesto Comunista*, el significado filosófico tradicional de "esencia"). La misión de la ciencia es, pues, saber en primer término que la estructura de la realidad no es lo que "aparece", y mucho menos en el caso de la realidad social. Veamos algunos otros ejemplos de este método de Marx.

Refiriéndose al perfeccionamiento de la teoría del valor por él realizado, escribe Marx: "La determinación de

valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones *aparentes* de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material".³² Nos indica Marx dos cosas de gran importancia: que una teoría científica puede destruir una apariencia social que encubre ideológicamente una explotación social, y que, sin embargo, no basta este descubrimiento teórico para destruir realmente la explotación: la forma material de ésta sólo se destruye *prácticamente*. Es un aviso muy claro para los que piensan que pueden acabar con el capitalismo con sólo destruir la ideología capitalista.

En unos borradores, conservados fragmentariamente y al parecer destinados al Libro I de *El Capital*,³³ escribe Marx: "La simple relación entre compradores de mercancías implica que éstos intercambian sus propios trabajos encarnados en diferentes valores de uso. La compra y la venta de la fuerza de trabajo como resultado permanente del proceso de producción capitalista implican que el obrero debe, sin cesar, *volver a comprar* una parte de su propio producto a cambio de su trabajo viviente. Así se disipa la *aparencia* de una simple relación entre poseedores de mercancías. Esas continuas compras y ventas de la fuerza de trabajo y la constante confrontación de la mercancía producida por el obrero mismo, como comprador de su fuerza de trabajo y como capital constante, aparecen solamente como *la forma que mediatiza* el sometimiento del obrero al capitalista, y el del trabajo viviente como simple medio de conservación y acrecentamiento del trabajo materializado convertido en fuerza autónoma frente a él [...]. La constante renovación de la relación de compra y venta no hace sino asegurar la continuidad de la relación específica de dependencia

³² *El Capital*, FCE, México, 1966, vol. I, p. 40.

³³ Véase Karl Marx: *Oeuvres-Economie*, ed. établie par Maximilien Rubel. La Pléiade, París, 1965-68, vol. II, pp. 445-6.

y le da la *apariencia* engañosa de una transacción, un contrato entre poseedores de mercancías, iguales en derecho y libremente enfrentados". Ahora bien, cuando el capitalista o sus representantes teóricos, los economistas, presentan la relación capital-trabajo como un simple contrato, una inocente y legal transacción (en lo cual los apoya todo el sistema jurídico) entre poseedores de mercancías, no hacen sino encubrir ideológicamente, bajo una apariencia engañosa, la estructura real de las relaciones productivas. Hacen aparecer como cosa normal y corriente el hecho de que el trabajador, después de vender su única mercancía —su fuerza de trabajo— a cambio de un salario que no cubre su trabajo real, produce mercancías para el capitalista y, más tarde, cuando esas mercancías están en proceso de circulación, él mismo, su productor, *tiene que comprarlas con el salario ganado por producirlas*. Este monstruoso y fantástico proceso de alienación del trabajo aparece, sin embargo, perfectamente justificado ideológicamente por el sistema social.

Y a propósito de valorización del capital en el proceso de circulación, hay en *El Capital* un razonamiento análogo, dirigido contra los economistas: "[...] Lo que la economía política ve es lo que *se manifiesta*: la acción que ejerce el tiempo de circulación sobre el proceso de valorización del capital, en términos generales. El economista concibe esta acción negativa como positiva, porque son positivas sus consecuencias. Y se aferra más aún a esta *apariencia* porque cree encontrar en ella la prueba de que el capital encierra una fuente mística de autovalorización, independientemente de su proceso de producción y, por tanto, de la explotación del trabajo, fuente que, según él, fluye en la órbita de la circulación".³⁴

Más explícitamente aún practica Marx su método cuando, haciendo hincapié en uno de sus propios descubrimientos económicos, nos explica que los economistas anteriores no veían más que las apariencias existentes en las relacio-

³⁴ *El Capital*, ed. cit., vol. II, p. 111.

nes entre plusvalía y ganancia: "El hecho de que esta trabazón interna se descubre por vez primera aquí, de que, como se verá por lo que sigue y en el Libro IV, los economistas anteriores, o bien prescindiesen violentamente de las diferencias entre la plusvalía y la ganancia, la cuota de plusvalía y la cuota de ganancia, para poder retener como base la determinación del valor, o bien renunciasen con esta determinación del valor a toda base de razonamiento científico, para atenerse a aquellas diferencias *manifiestas en la superficie de los fenómenos*; esta confusión de los teóricos revela mejor que nada cómo el capitalista práctico, prisionero de la lucha de la competencia e imposibilitado para ahondar en modo alguno debajo de la superficie de sus fenómenos, tiene que sentirse completamente incapaz para captar a través de la *apariencia* (*Schein*) la verdadera esencia interior y la estructura interna (*innere Gestalt*) de este proceso".³⁵

Para no multiplicar demasiado las citas —que podrían, en efecto, multiplicarse fácilmente, ya que se trata de una auténtica constante metodológica de Marx— terminemos con unas palabras que sirven de síntesis esclarecedora de todo cuanto hemos dicho a este propósito. Se trata de uno de esos "descansos" teóricos en que Marx hace recapitulación general: "Si el análisis de *las conexiones reales, internas*, del proceso capitalista de producción constituye, como el lector ha podido observar bien a su costa, un asunto muy complicado, y el descubrirlas supone un trabajo muy minucioso; *si es obra de la ciencia el reducir los movimientos visibles y puramente aparentes a los movimientos reales e interiores*, fácilmente se comprende que en las cabezas de los agentes de la producción y la circulación capitalista surjan acerca de esto ideas que difieren totalmente de estas leyes y que no son sino la expresión conciente del *aparente* movimiento. Las ideas de un comerciante, de un especu-

³⁵ *El Capital*, ed. cit., vol. III, p. 174; véase edición alemana citada, vol. III, p. 178.

lador de bolsa, de un banquero, son por fuerza ideas totalmente invertidas".³⁶

Se ve a las claras aquí la relación entre ciencia e ideología. Estas "ideas invertidas" de que nos habla Marx son las mismas que aparecían en sus textos de *La ideología alemana* y que hemos examinado. Sólo que ahora, manejando un poderoso aparato de análisis económico, nos da ejemplos prácticos, innumerables ejemplos en los que se ve en qué consiste específicamente, pragmáticamente, empíricamente el falseamiento ideológico. En cuanto a eso de que las falsas ideas del capitalista sobre las leyes económicas son "la expresión *conciente* del aparente movimiento", ello no es más que una manera de expresar el concepto de falsa conciencia, pues *la conciencia del movimiento aparente implica aquí la inconciencia del movimiento real. Y es esta inconciencia lo específicamente ideológico.* Decía Freud que ciertas cosas se reprimen o se olvidan (es decir, pasan a la inconciencia o a la preconciencia) como un modo de autoprotección del individuo. El capitalista de que nos habla Marx no hace sino reprimir u olvidar el movimiento real del proceso de producción, a fin de proteger sus propios intereses.

La ideología no es, pues, un andamiaje ideal encaramado sobre la estructura social para justificarla desde arriba; es, fundamental y esencialmente, un modo de ver la realidad social que no contempla sino la apariencia de los procesos. su modo de manifestarse exteriormente, y oculta —sabiéndolo o no— el carácter profundo, estructural del proceso. Así, por ejemplo, las relaciones de producción basadas en la institución del salario se *manifiestan* como un contrato legal en el que se paga a un obrero el "precio" de su trabajo. Pero, como nos dice Marx, "hablar de precio de trabajo es algo tan irracional como hacerlo de un logaritmo amarillo". La racionalidad de las apariencias, que presentan al sistema capitalista como un enrejado lógico justificado en todas sus partes, oculta la profunda irracionalidad

³⁶ *El Capital*, ed. cit., vol. III, p. 304.

del sistema, que lo pone todo del revés, y dirige la producción no hacia la satisfacción de las necesidades humanas, sino hacia la satisfacción de las necesidades del mercado capitalista.

6. La superación de la ideología

Resulta, pues, de primera importancia comprender el fenómeno ideológico dentro de la perspectiva del método científico de Marx. La teoría de la verdad implícita en el método de Marx se perfila como una teoría de la denuncia de las relaciones estructurales ocultas tras la coraza ideológica. Para comprender esto en profundidad se hace preciso entender que la ideología es un fenómeno implícito en el capitalismo (y, en general, en todo modo de producción basado en la explotación del hombre por el hombre). *En realidad, la ideología se presenta superpuesta a una cierta condición humana, explotándola. Esta cierta condición humana es la imposibilidad, en la vida corriente (digamos, en la vida de un obrero que trabaja), de ver las relaciones que se ocultan tras la apariencia social. El hombre corriente cree que la realidad es tal cual él la ve. Pero cuando esta inconciencia lo es respecto de unas relaciones profundas que son relaciones de explotación, entonces esa inconciencia es ideológica.* Y es tanto más ideológica y encubridora cuanto mayores sean los intereses que ese "no ver las cosas" protege. La inconciencia del obrero explotado es ideológica porque justifica, sin saberlo, la explotación de que es objeto; pero lo es más aún la del que lo explota. En un régimen exento de explotación seguirá persistiendo, claro es, la estructura síquica del hombre que le impide ver el bosque por estar viendo los árboles, como dice el adagio. Pero esa inconciencia no será ideológica, porque no encubrirá explotación alguna.

Esta es la razón por la que es preciso oponerse firmemente a la tesis, generalizada entre los marxistas y no hace mucho reforzada por Althusser, que ve en la ideología algo

que no deberá ni podrá desaparecer en la fase superior de una sociedad comunista. “El materialismo histórico —nos dice Althusser— no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología”.³⁷ Puede ser que “el materialismo histórico” —término que jamás usó Marx, como tampoco el de “materialismo dialéctico”— no pueda concebir una sociedad comunista, ni cualquier otro tipo de sociedad, sin ideología; pero una cosa piensa el “materialismo histórico” y otra muy distinta piensa Marx. El “materialismo histórico” y, sobre todo el “dialéctico” son en buena parte la teoría marxista *vista por las* actuales sociedades *soi-disant* “socialistas”; como en estas sociedades, que se figuran ser ya socialistas (y no sólo de transición hacia el socialismo), el imperio de la ideología es aplastante a través de un Estado omnipotente y una burocracia todopoderosa, entonces les resulta conveniente —en gesto, por cierto, típicamente ideológico— proclamar la identidad de marxismo-comunismo e ideología. Dicho sea esto por el “materialismo histórico”. En cuanto a Althusser, no procede por razones tan absurdas. En realidad, su razonamiento es correcto si tenemos en cuenta que su concepto de la ideología corresponde a lo que hemos llamado *sentido lato del término*; en el sentido lato del vocablo, la ideología comprende *todas* las manifestaciones espirituales de una sociedad: arte, ciencia, etc.; así, la ideología de la sociedad capitalista incluye, ¿por qué no? la mismísima ciencia de Marx, ya que ésta es una manifestación espiritual determinada por la realidad histórica en que nació. Pero ya se ve el absurdo a donde nos vemos conducidos. ¿De qué sirve ese concepto lato de ideología si no nos permite diferenciar la obra de Marx de la de cualquier ideólogo o apologista del capitalismo? Es cierto que hay pasajes de la obra de Marx en los que “ideología” funciona como un concepto neutro, en un sentido lato; pero es abrumadora la cantidad de pasajes (y ahí está íntegra *La ideología alemana* para

³⁷ Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI. México, 1967, p. 192.

demostrarlo) en los que funciona como un concepto específicamente destinado a designar *no toda* manifestación espiritual de la sociedad, sino tan sólo aquellas que sistemáticamente se ocupan de ocultar, justificándola, la relación de explotación existente en la estructura social. Este es el sentido estricto de “ideología”. Engels manejó el término casi siempre en este sentido, como cuando escribió, en carta a Mehring del 14 de julio de 1893 (justo el año en que Freud hizo su descubrimiento), lo siguiente: “La ideología es un proceso que el llamado pensador cumple concientemente, *pero con una conciencia falsa*. Las verdaderas fuerzas motrices que le impulsan permanecen desconocidas para él, pues *de lo contrario no se trataría de un proceso ideológico*”. Si la conciencia falsa es algo específico de todo proceso *ideológico*, entonces, ¿cómo conciliar esto con el sentido lato de la palabra “ideología”,³⁸ que incluye todo tipo de manifestación espiritual, aun aquellas destinadas precisamente a liquidar la falsa conciencia? Los pensadores Marx y Engels, incluso cuando denunciaban la falsa conciencia, ¿no eran ellos mismos ideólogos y portadores de falsa conciencia? Esta es la contradicción implícita en el sentido lato del término ideología, que mete en un mismo saco a todas las expresiones ideales de la sociedad. Claro está que, en un sentido lato, en la sociedad comunista seguirá habien-

³⁸ Una pareja contradicción es la que, con toda razón, halla Horowitz en K. Mannheim y su concepción de la ideología. Mannheim, por una parte, concibe a la ideología —según el sentido estricto de Marx y Engels— como un falseamiento de la realidad; por otra parte —según el sentido lato— afirma que es “ideológico” todo pensamiento “socialmente determinado”. Entonces, el pensamiento del propio Mannheim sobre la ideología es (sin duda) socialmente determinado; luego es ideológico, luego es falso.

Esta contradicción persistirá siempre que se quiera entremezclar y confundir los sentidos lato y estricto del término. De ahí que nosotros propongamos tomar partido por uno de ellos, a nuestro juicio el auténticamente marxista, al menos el que prueban innumerables textos: el sentido estricto, el sentido crítico-negativo.

do ideología; pero no así en el sentido estricto y genuino del término.

Digámoslo una vez más: en todas las sociedades habidas hasta ahora ha habido ideología *porque* ha habido un sistema de explotación que era preciso justificar y velar en tanto "explotación". Por tanto, si es posible que la humanidad, abandonando su "prehistoria" de explotación, arribe un día a la sociedad comunista, donde no existan las clases, ni la propiedad privada, ni la división del trabajo, ni el dinero, entonces, forzosamente, es posible la superación de la ideología. Las formas ideológicas —como la religión, por ejemplo— desaparecen cuando desaparece la estructura material que las engendró, así como la mitología desaparece con el dominio tecnológico de la naturaleza, del mismo modo la ideología desaparecerá cuando desaparezca aquello que ella justificaba: la explotación.

Hay dos razones que hacen muy difíciles de aceptar estas ideas. En primer lugar: como, hasta ahora, en todas las sociedades ha existido una formación ideológica ad hoc —ideología fetichista primitiva, ideología esclavista, ideología de la servidumbre, ideología burguesa—, se piensa que la ideología es algo perteneciente a la "naturaleza" humana. Pero esto es olvidar que la ideología es, como la alienación en general, un fenómeno *histórico* y no un rasgo "antropológico". Si todos estamos dispuestos a admitir que la ideología esclavista ha desaparecido, ¿no la estamos considerando como un fenómeno histórico superable y superado? Lo propio ocurre con la ideología a secas. *Decir que en la sociedad comunista tiene que haber una ideología es lo mismo que decir que en la sociedad comunista tiene que haber una alienación, pues de no haber alienación ¿qué sentido tiene una ideología que la justifique?* Ahora bien, si Althusser nos replicase que él usa el término en su sentido lato, entonces podemos preguntarle de qué sirve ese sentido lato. La verdad es que no sirve para nada. El mismo Althusser lo rechaza cuando restablece la distinción correcta entre ideología y ciencia; pues si la ideología

es algo contrapuesto a la ciencia (lo que es correcto), entonces la ciencia no puede figurar en el mismo nivel que la ideología; pero, en el sentido lato del término "ideología", la ciencia forma parte sin embargo de la "superestructura ideológica" de la sociedad. La contradicción es aplastante.

La segunda razón que impide a muchos aceptar nuestra tesis (que no es la nuestra, sino la que se desprende de una interpretación no fetichista de Marx) es que si desaparece la ideología en la sociedad comunista, ¿qué la va a sustituir? Preguntar esto es como preguntar: si desaparece un día la explotación del hombre por el hombre, ¿qué la va a sustituir?

Evidentemente, algo tendrá que haber en vez de ideología, y también algo en vez de explotación. Para los que creen en el "egoísmo ínsito" del ser humano y en su "maldad natural", nada habrá que pueda sustituir a la explotación, ni a la guerra imperialista, ni al tiempo del desprecio del hombre por el hombre. Pero para aquellos que ven en el hombre *una naturaleza históricamente perfectible* no hay inconveniente alguno en concebir, basándose en datos objetivos de carácter negativo, o sea *via negationis*, que una vez erradicados los factores históricos de la alienación, una vez erradicada la alienación material, desaparecerá también la alienación ideológica. La alienación ideológica maneja la estructura síquica del hombre, engendrando un conflicto entre su conciencia y su inconciencia. Si hoy, a nivel del individuo, confiamos (basándonos en las nuevas ciencias) en que es posible superar ese conflicto en un grado muy aceptable, ¿qué nos impide pensar que en el futuro, con la desaparición objetiva de los factores que hacen del hombre un lobo (o un mercader) para el hombre, pueda también desaparecer *a nivel social* el conflicto entre ideología y estructura social, el conflicto entre una ideología justificadora y una realidad injustificable? Si en el terreno individual nos es dado hoy admitir que al siquismo reprimido puede suceder la libre espiritualidad, la desalienación

individual, ¿por qué no admitir la posibilidad real de que, a nivel social, la ideología sea sustituida por la libre espiritualidad? ¿No era esto lo que nos quería decir Marx cuando, en su grandiosa visión de los *Grundrisse*, nos habla del *desarrollo universal de los individuos*? El hombre de la sociedad de explotación, nos dice Marcuse, es unilateral, unidimensional; ¿quiere esto acaso decir que es ésa una condición de un ser maldito, una condición antropológica inevitable? En modo alguno; el hombre, con la superación de la división del trabajo, puede ser omnilateral, omnidimensional. "Desarrollo universal" de los individuos es sólo una manera de traducir *allseitige Entwicklung*, que quiere decir literalmente "desarrollo omnilateral". Así como la alienación material podrá ser sustituida por la libre asociación, la autogestión y la cooperación de los productores, la alienación ideológica podrá ser reemplazada por el desarrollo omnilateral de la conciencia, que es el desarrollo universal de los individuos.

7. Conclusión

De sobra sé que la presentación anterior de la teoría marxista de la ideología es francamente heterodoxa. Pues hoy, en el marxismo, se habla —como en el caso de las religiones— de ortodoxia y heterodoxia. La idea de una ortodoxia marxista es, en sí misma, antimarxista. No sólo fue Marx uno de los más grandes heterodoxos y herejes científicos que se han dado en la historia, un hombre que era la heterodoxia en persona con respecto a su tiempo, sino lo que es más: nos dejó un cuerpo teórico no para que "creyésemos" en él, sino al contrario: para que lo superásemos. Superar a Marx no es superar los fundamentos generales de su visión de la historia; esos fundamentos fueron trazados con la suficiente universalidad y precisión como para que durasen siglos, al menos hasta el advenimiento de una sociedad comunista, que es cuando Marx será

realmente superado, y su teoría abolida o absorbida por la práctica. Pero hoy todavía es Marx una *teoría*, con el agravante de que hay sociedades que pretenden haber "realizado" ya totalmente esa teoría, no habiendo hecho otra cosa que desvirtuarla en buena parte, y no consiguiendo otra cosa sino que se confunda la teoría de Marx con el "marxismo" actual. Frente a esto no nos queda, en el plano teórico, más remedio que *leer* a Marx, ver en sus propios textos y contextos qué fue lo que dijo exactamente acerca de la sociedad. A pesar de todos los libros de citas, a pesar de todos los manuales, a pesar de todos los malabarismos de teóricos ingeniosos y a veces geniales, la obra de Marx es hoy más que nunca un país de sorpresas, un firmamento conceptual donde hay galaxias enteras por descubrir. Ahí está, para demostrarlo, el problema de la alienación. Sobre él se ha escrito muchísimo, pero a base de unos textos juveniles donde ese problema está insuficientemente expresado; está por descubrir la enorme riqueza conceptual que adquiere la alienación en *El Capital*, incluyendo muy especialmente ese *Libro IV* inconcluso que son las *Theorien über den Mehrwert*, verdadera cantera para el problema de la alienación y *totalmente* inexplorado en este sentido. Incluso los que profesionalmente se dedican a "leer" a Marx y a enseñarnos cómo debemos practicar esa lectura, caen, como Althusser, en el grueso error de considerar a la alienación como un concepto "premarxista" dentro del mismo Marx y, lo que es peor aún, "ideológico". Decir que el concepto de alienación es ideológico es lo mismo que decir, simple y llanamente, que la visión marxista de la sociedad era un puro falseamiento de la realidad.

Igual ocurre —aunque en escala menor que en el caso de la alienación— con el concepto de ideología, que ha sido contemporáneamente acomodado y acicalado para justificar la presencia omnimoda del falseamiento ideológico en sociedades que se dicen "marxistas". Por ello es preciso volver a pensar ese concepto en sus términos originales, darle la justa función que le asignaron sus creadores, asig-

narle de una vez su estricto sentido y abandonar para siempre ese sentido lato, laxo, blándengue que no hace sino neutralizarlo, emascularlo, descabezarlo teórica y prácticamente. La ideología fue uno de los grandes endriagos o fantasmones contra los cuales luchó Marx. Como lo dice magníficamente uno de los intelectuales checos de la "primavera de Praga", Antonin J. Liehm: "En mi opinión, parece como si la mayor parte de los marxistas de Occidente no hubieran leído a Marx. ¡Un hombre como Marx, que hizo todo lo posible por *destruir el mito de la ideología*, que era un analista de la realidad social y económica y que sólo a partir de ese análisis llegaba a ciertas generalizaciones, un hombre que *desconfiaba de las ideologías y por consiguiente de todo dogmatismo...*!"

III

EPÍLOGO SOBRE LA IDEOLOGÍA EN EL CAPITALISMO MONOPOLISTA

Después de escrito este ensayo he topado con un pasaje del brillante economista Paul Baran en el que este autor parece poner en tela de juicio la utilidad del concepto clásico de ideología en la etapa actual del capitalismo, signada por el fenómeno del monopolio. Vale la pena discutir las razones de Baran porque, aunque se esté en desacuerdo con ellas, apuntan una serie de problemas de máximo interés.

El pasaje, que pertenece al ensayo de Baran titulado *¿Crisis del marxismo?*, comienza asentando correctamente un hecho actual: "Se trata del hecho de que la mentalidad de la clase dominante se ha convertido sin discusión en la mentalidad de los dominados, pues, como lo expresó Marcuse en su *Ensayo sobre la liberación*, la ideología capitalista se ha adueñado de tal modo de la mente de los

explotados que una revolución social tendría que contar, en primer término, con que tendría que ser una "subversión contra la voluntad y los intereses de la mayoría de la gente".³⁹ Baran lo expresa muy bien cuando añade a su frase anterior: "Y la tendencia, sistemáticamente cultivada, a ver al capitalismo como *natural*, a considerarlo como el orden obvio de las cosas, ha devenido no sólo la actitud de la burguesía sino también la actitud de vastas masas populares". A continuación Baran advierte, también correctamente, que éste no es un fenómeno imprevisto; por el contrario, "Marx y Engels, desde mediados del siglo pasado, subrayaron repetidamente la probabilidad o también la inevitabilidad de tal estado de cosas". Estamos incluso dispuestos a aceptar esta otra afirmación de Baran: "Sin embargo, pareciera que su visión y la de los demás marxistas [...] sobre el papel de la ideología burguesa en el proceso histórico debería ser ampliada para poder considerar lo ocurrido en las sociedades de capitalismo monopolista".⁴⁰

Pese a la ambigüedad de eso de "los demás marxistas" (en primer lugar, ni Marx ni Engels eran propiamente "marxistas", y en segundo término, entre los marxistas hay posiciones muy disímiles sobre el problema), pese a ese detalle, decía, creo que puede aceptarse la idea de que la teoría clásica de la ideología debe ser ampliada, o *mejor dicho, profundizada, desarrollada* en todas sus posibilidades, a fin de poder aplicarla a nuestra época. Es lo que he propuesto, entre otras cosas, en este ensayo, cuando he afirmado que nuevas ciencias, tales como el psicoanálisis, pueden arrojar luz en zonas que Marx y Engels dejaron forzosamente imprecisas, como la de la "conciencia", la "falsa conciencia", el "proceso inconciente" en que consiste la ideología, "pues de otro modo no sería tal proceso *ideológico*"

³⁹ Herbert Marcuse: *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Moritz, México, 1969, p. 25.

⁴⁰ Las citas anteriores de Baran, así como las que siguen, se hallan en *Excedente económico e irracionalidad capitalista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1968, pp. 30-33.

(Engels); pero, además, no sólo las nuevas ciencias, sino el desarrollo mismo real del capitalismo exigen una profundización del concepto de ideología, pues, como bien lo señala Baran, hoy en día el problema no es la explotación degradante que existía en tiempos de Marx (aunque esto tiene sus bemoles, que veremos luego) y que necesitaba de sofisticadas explicaciones ideológicas para ser justificada, con el temor constante de una rebelión de los explotados en el corazón mismo del capitalismo, en las metrópolis; hoy el problema es que aparentemente la situación de la clase obrera ha mejorado: se ha reducido la jornada de trabajo, los obreros tienen automóvil y televisor, van de vacaciones a balnearios donde también van los ricos y, en suma, como ocurre en los Estados Unidos, son obreros que en su mayoría apoyan a Richard Nixon, el presidente más agresivamente imperialista que tal vez ha tenido esa nación. Entonces, es preciso profundizar el concepto de ideología para explicar todo esto. Pero entendámonos, pues aquí comienzan las divergencias con Baran: no se trata de declarar inadecuado el concepto de ideología para el capitalismo monopolista sino, por el contrario, de *afirmarlo profundizándolo, desarrollando todas sus consecuencias.*

A fin de que pueda el lector formarse su propia opinión sobre el asunto, transcribiré algunos pasajes de Baran donde éste explica su tesis. Refiriéndose a la teoría clásica de la ideología, escribe:

Lo que impide a esta teoría esencialmente exacta responder plenamente a los problemas presentados por el capitalismo monopolista es el hecho de que el papel de la ideología burguesa se ha ampliado considerablemente en el curso de los últimos cien años. En realidad, la ideología burguesa ha sido capaz no sólo de adecuarse a las funciones descubiertas y analizadas por Marx y Engels, sino también de asumir nuevos y más ambiciosos propósitos. Ella no sirve ya sólo de barrera a las aspiraciones del pueblo hacia una sociedad mejor, ni constituye sola-

mente el reticulado que impide al pueblo la satisfacción de sus necesidades esenciales y de sus aptitudes potenciales; la ideología burguesa ha alcanzado hoy lo que puede ser llamado su principal objetivo: sometiéndose a un proceso de involución, ha introducido una robusta cuña entre necesidades y deseos humanos. En una época se pensaba que el pueblo sería impulsado a la ira por las injusticias, las desigualdades y la explotación, pero que el temor de la condena y del castigo divino o social lo apartaría temporariamente de la rebelión. En la época del capitalismo monopolista, en cambio, la injusticia, la desigualdad y la explotación no son entendidas y sentidas *en cuanto tales*, no se quiere luchar contra tales fenómenos, ya que se los considera como aspectos naturales de las cosas. [...] El concepto clásico de la función de la ideología burguesa no logra comprender estos cambios profundos por dos razones. En primer lugar, también Marx y Engels —en cuanto fueron muy conscientes de la plasticidad y maleabilidad de la naturaleza humana— subestimaron decididamente la medida en que los deseos humanos pueden ser influidos y deformados por el orden social en el que el hombre está encerrado. Paralelamente, atribuyendo al capitalismo sólo una vida relativamente breve, ellos no estaban en condiciones de anticipar el campo y la profundidad de acción de los hábitos formados por siglos de desarrollo capitalista.

Al fragmento que antecede hay que añadir las observaciones contenidas en una nota de Baran en su obra *La economía política del crecimiento*,⁴¹ donde declara más enfáticamente que “es dudoso que el término «ideología», tal como convencionalmente se usa en la sociología del conocimiento, sea aplicable en el capitalismo monopolista”. Baran da aquí la razón siguiente: la ideología, en su viejo sentido, implicaba una *creencia* firmemente sostenida por quienes la comparten, y es parcialmente adecuada y parcialmen-

⁴¹ FCE. México, 1959. pp. 118-119.

te inadecuada a la verdad histórica; era algo parecido, dice Baran, a la "racionalización" de Freud, en el plano de la estructura síquica individual. Ahora bien: "Un concepto totalmente distinto es el conjunto de nociones inadecuadas, parciales y prejuiciadas, que se implantan *concientemente* en la mente de los hombres mediante las manipulaciones de una clase, con objeto de lograr ciertos fines al inducir la aceptación más o menos general de ellos. Por lo tanto, en la época del capitalismo monopolista, época en que las creencias, los valores y las convicciones sucumben cada vez más ante el ataque pragmático, la ideología cede rápidamente ante el acondicionamiento de las masas, sus ajustes, etc., dejando de ser su estudio parte de la sociología del conocimiento para trasladarse al reino de las investigaciones en la conducción de la opinión".

El desacuerdo con estas opiniones de Baran no surge, y esto debe quedar claro, de los datos mismos que él consigna: todo lo que dice acerca del papel de la ideología en el capitalismo monopolista es cierto, y ello queda definitivamente demostrado en la gran obra escrita por Baran y Sweezy: *El capital monopolista*. Sin embargo, Baran desliza (bien que sin demasiada convicción) la idea de que el concepto de ideología de Marx y Engels *no es aplicable al capitalismo monopolista*. En el primero de los textos citados insinúa que el concepto clásico debe ser "ampliado", lo cual, como ya vimos, es correcto, aunque sería mucho mejor decir que el concepto clásico es susceptible de ser *profundizado*, porque en aquel concepto estaban ya las raíces necesarias para explicar el posterior desarrollo del fenómeno ideológico en el capitalismo. Pero en el segundo de los textos de Baran parece implicarse la total inadecuación del concepto clásico a las realidades actuales. Y es aquí donde creo que se equivoca. Responderé con dos grupos de argumentos.

1) No es cierto que Marx y Engels "subestimaron decididamente la medida en que los deseos humanos pueden ser influidos y deformados por el orden social". Bastaría

recordar uno de los más brillantes pasajes de los *Manuscritos de 1844*, donde Marx desarrolla el tema de la *alienación de las necesidades* de un modo tan notable que, como bien lo ha dicho Ernest Mandel, Marx habla allí como podrían hablar hoy un Dichter o un Packard, yendo al fondo de esa "creación de necesidades" que el mercado capitalista engendra en los hombres, de la que tanto hablan hoy los "analistas motivacionales", los inductores de las necesidades para el consumo en la sociedad actual. ¿No escribió, por otra parte, Marx, en su *Crítica de la economía política* de 1859, que "la producción produce no sólo un objeto para el sujeto sino *un sujeto para el objeto*"? ¿No explicó repetidas veces en *El Capital* que la producción capitalista, mirada en su conjunto y en su estructura, implicaba forzosamente una producción destinada, no a satisfacer las necesidades del individuo, sino las necesidades del mercado, cosa que ideológicamente se logra haciendo creer a los individuos que de lo que se trata es de satisfacer "sus" necesidades como individuos? Esto no significa que pretendamos ver en Marx un "analista motivacional", ni tampoco que pensemos que su concepción de la ideología no deba ni merezca ser hoy profundizada con ayuda de las nuevas ciencias. Lo que sí afirmamos es que su concepción de la ideología iba paralela a su concepción general del capitalismo, y que ambas presuponían un desarrollo universal de las necesidades, suscitado por el mercado capitalista para satisfacerse como un mercado cuya esencia reside en la acumulación incesante de capital. El capitalismo monopolista, como lo demuestran justamente Baran y Sweezy en contra de ciertos ideólogos norteamericanos, sigue rigiéndose, pese a sus diferencias específicas, por la ley de la maximización de las ganancias.⁴² Esta ley necesita e implica una incesante justificación ideológica, en el mismo sentido en que la necesitaba e implicaba en los tiempos de Marx. No hay, pues, en este aspecto, necesidad de "otro" concepto de ideología

⁴² Paul Baran y Paul Sweezy: *El capital monopolista*, Siglo XXI, México, 1969, cap. II *passim*.

calculado ad hoc para el capitalismo monopolista; lo que hace falta en una profundización del concepto clásico. De igual modo, Baran y Sweezy no necesitaban de "otro" marxismo para su explicación del capital monopolista, sino de una profundización y ampliación de las concepciones de Marx. La necesidad de una profundización y no un rechazo del concepto clásico de la ideología la han sentido autores contemporáneos de gran alcance, tales como los pensadores de Frankfurt, en especial Adorno y Marcuse.

2) Es cierto que en las metrópolis capitalistas desarrolladas la lucha social no se manifiesta ya como la de un proletariado indigente y hambriento contra unos capitalistas opresores. Eso es tan cierto como que el proletariado allí ha sentido una mejora objetiva de sus condiciones de vida (aunque su explotación, en términos relativos, siga siendo tan grande o quizá mayor), y como que el mismo capitalista no es hoy ya el viejo magnate individualista, cruel y egoísta, sino el deportivo "hombre de empresa" que piensa en el bien de la empresa y, por tanto, de sus integrantes que trabajan; es más, el mismo "hombre de empresa" se ha sometido al "salario" (aunque gane realmente mucho más que su salario, pero, en fin de cuentas, tiene un salario "no por ser capitalista, sino porque trabaja", como decía Marx a propósito de los sueldos de dirección). Todo esto es cierto: la lucha en las metrópolis ya no es la misma; el proletariado acepta como *natural* el orden de cosas y está más o menos satisfecho (aunque esta tesis no es compartida por autores como Gorz). Sin embargo, eso es lo que ocurre en las metrópolis y a nivel nacional. Pero pensemos a nivel internacional. El capitalismo es hoy, más que nunca, un sistema mundial. Fenómenos que antes había que examinar a nivel de naciones es preciso examinarlos hoy a nivel mundial. La división del trabajo, por ejemplo, en el plano mundial tiene hoy efectos tan alienantes como antes en el nivel nacional. Hoy, una parte del planeta trabaja como proletariado productor para otra parte del planeta. Para decirlo con palabras de los mismos Baran y

Sweezy: "La lucha de clases de nuestro tiempo se ha internacionalizado completamente. La iniciativa revolucionaria contra el capitalismo, que en los días de Marx correspondió al proletariado de los países avanzados, ha pasado a manos de las masas empobrecidas de los países subdesarrollados que están luchando por independizarse de la dominación y explotación imperialista".⁴³ Todo esto quiere decir que la lucha social, en los términos en que la vieron Marx y Engels, no ha desaparecido, sino que se ha extendido. Entonces, si no ha desaparecido, ¿por qué habría de haber desaparecido —como lo supone Baran— la forma ideológica destinada a justificarla? Nuevamente, no se trata de sustituir por otro el concepto clásico de ideología, sino de ampliarlo y profundizarlo. La ideología capitalista, como tal, no ha cambiado: se trata siempre de un sistema de valores destinados a justificar idealmente la explotación material. Lo que ocurre es que en la época del capitalismo monopolista, junto con la internacionalización o mundialización totales del capitalismo, ha crecido una red nerviosa mundial de medios de comunicación (*mass media*) que hacen un juego ideológico paralelo al juego económico mundial. Si la explotación ha alcanzado un nivel propiamente internacional (desarrollo *versus* subdesarrollo), su justificación ideológica también lo ha alcanzado. Se explica así la presencia, en Latinoamérica, de un poderosísimo imperio norteamericano de televisión que no sin razón ha sido llamado el *U. S. media empire in Latinamerica*. En ese imperio se han vertido y unificado las viejas formas ideológicas: religión, metafísica, formas jurídicas, moral, y se han amasado con ese invento de nuestro tiempo que es la inducción sistemática y científicamente controlada de lealtades inconscientes ("necesidades") hacia el mercado de mercancías. Ahora bien, con esta introducción objetiva de, como dice Baran, "una robusta cuña entre necesidades y deseos humanos", no ocurre una "involución" de la ideología, sino al contrario: un prodigioso crecimiento de la misma. Pue-

⁴³ *El capital monopolista*, ed. cit., pp. 12-13.

de ser que haya una involución de las "ideas", una menor preocupación por hacer aceptar *teóricamente* al capitalismo, sustituida por un "ataque pragmático"; pero esto no hace sino corroborar nuestra tesis. Las "ideas" de la *ideología en cuanto tal* no son precisamente *ideas*, sino representaciones y valores no concientes que mueven e impulsan a las ideas, del mismo modo que las represiones u "olvidos" mueven a la conciencia sin que ésta lo sepa. Pero esto, como no pudo menos que admitirlo Baran, fue ya visto por Engels expresamente en el texto de su carta a Mehring, que ya hemos citado: "la ideología es un proceso que el llamado pensador cumple concientemente, pero con una *conciencia falsa*. Las verdaderas fuerzas motrices que le impulsan permanecen ignoradas por él, pues de lo contrario no se trataría de un proceso *ideológico*". Esto, finalmente, nos explica la duda de Baran cuando afirma que en la "nueva forma" de la ideología el capitalista implanta "concientemente" una determinada ideología a los consumidores, mediante técnicas de inducción subliminal. Sí, lo hace concientemente, pero con una *conciencia falsa*. Él sabe que con su técnica creará "necesidades", pero no sabe (salvo, claro está, en casos redomados y excepcionales) que todo ello conduce a la enfermedad profunda de los seres humanos, a su alienación. Como dice Baran muy justamente: "Si las consideraciones precedentes son válidas, se deduce que las sociedades capitalistas avanzadas están enfermas. Así como el recurso continuo al alcohol y a los narcóticos conduce antes o después al desastre, así también una divergencia prolongada entre las necesidades y los deseos del hombre no puede menos que desembocar en la catástrofe. Una sociedad organizada irracionalmente, en cuanto es incapaz de generar fuerzas internas orientadas a su propia abolición y a la introducción de relaciones sociales más racionales, conduce necesariamente al estancamiento económico, a la decadencia cultural y a un sentimiento difundido de resignación. Tal tipo de sociedad, alguna vez la más progresiva del mundo, pierde su posición hegemónica, se desliza fue-

ra de la corriente del desarrollo histórico y tiende a basarse en la reacción, la inhumanidad y el oscurantismo".

Nuestras divergencias con Baran se revelan, así, como casi puramente formales, aunque no exentas de un interés determinado para la teoría de la ideología. Lo cierto es que ésta conserva hoy toda su fuerza, precisamente porque se ha mundializado la explotación dividiéndose el mundo en zonas. El capitalismo lo ha advertido, y por eso dirige hoy su potencial ideológico hacia la domesticación mental del subdesarrollo. ¿La logrará? El mensaje de Baran es esperanzador: "en la época del capitalismo monopolista y del imperialismo la función de guía debe ser tomada por las naciones coloniales y subdesarrolladas".

KARL MANNHEIM: EXPOSICIÓN Y CRÍTICA DE SU CONCEPCIÓN DE LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPIA

La elemental perplejidad de nuestra época puede ser resumida en la siguiente cuestión sintomática: ¿cómo para un hombre es posible continuar viviendo y pensando en un tiempo en que los problemas de la ideología y de la utopía están siendo removidos radicalmente y pensados a través de todas sus implicaciones?

K. MANNHEIM

1. Introducción

La publicación, en 1929, de la obra de Karl Mannheim *Ideologie und Utopie*,¹ se considera hoy como un verdadero hito histórico en la elaboración de teorías que son aún de urgente actualidad, entre las cuales destacan la *teoría de la ideología* y la de su derivado, la *sociología del conocimiento*; pero, además, con justicia puede decirse de aquel libro que con su original y heterodoxa *teoría de la utopía*, acaso más que con las anteriores, constituye una real y viva anticipación de todo un universo de problemas teórico-prácticos puestos hoy sobre el tapete internacional por la llamada *teoría crítica de la sociedad*. Se trata de una influencia que se ha extendido a diversos campos, pero en especial al de la filosofía social y la politología. ¿Fue Mannheim un filósofo? Acaso pueda decirse de él que fue un filósofo social, en el mismo sentido en que lo fue, por ejemplo, Marx; pero así como Marx tuvo una particular inclinación al punto de vista económico, Mannheim la tuvo al punto de vista político, por lo cual —dado su carácter de

¹ La primitiva versión fue notablemente aumentada en la edición inglesa, *Ideology and Utopia*. Manejaremos aquí la versión castellana de la ed. inglesa: *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1958.

KARL MANNHEIM: SU CONCEPCIÓN

83

teórico— bien puede convenirle el nombre de politólogo. En efecto, pese a la presencia constante en su obra de juicios de la máxima generalidad, no menos constante es en ella la referencia a los datos políticos empíricos: los partidos, los parlamentos, las corrientes de opinión, etc. De este modo, se inclinaba originalmente hacia aquello que, según Marx,² diferenciaba al auténtico científico del mero ideólogo: el interés por lo “empíricamente registrable”, único método que puede impedir la típica deformación ideológica que consiste en explicar la historia por las ideas y no las ideas por la historia. De este modo, las diversas categorías manejadas por Mannheim en su obra son categorías históricas, de validez temporal y sujetas al devenir de los hombres; en modo alguno se trata de “formas originarias” de la praxis (tales como las de la “dialéctica fundamental” sartreana), ni de construcciones *a priori* que no estén sometidas a los mismos cambios cualitativos de la historia ni que, en fin, puedan en determinado momento desaparecer, tal como desaparece de hecho una formación económico-social. Esto no es contradictorio por el hecho de que se manejen ciertas constantes, como por ejemplo la “determinación social de las ideas”, pues son éstas tan sólo constantes metodológicas aptas para el estudio de lo que Mannheim llama *principios vivos* —entre ellos la ideología y la utopía—, esto es, creaciones históricas, en todo distintas de presuntas formas ontológicas previas a toda historia humana. En este sentido, puede decirse que fue Mannheim un buen discípulo de Marx, aunque en su obra —como aquí trataremos de mostrar— se separa en más de un punto importante de la doctrina marxista.

Mannheim fue en su juventud un marxista, pero tal adhesión no duró demasiado. *Ideología y utopía* es ya la manifestación de una grave crisis en aquel marxismo originario; incluso estilísticamente lo es, dado el hecho de las continuas variaciones de pensamiento que sutil pero real-

² Véase, p. ej., *La ideología alemana*, Pueblos Unidos (trad. de Wenceslao Roces), Montevideo, 1968, p. 286.

mente pueden advertirse en esta obra. De ahí en adelante, todo fue un progresivo alejarse del marxismo, hasta el punto de que ha sido llamado, no sin razón a nuestro juicio, un "utopista de la derecha"; así lo llama Jean Floud, el profesor oxoniense, en un artículo en que escribe: *Despite his radical and marxist intellectual pedigree, Mannheim was ultimately a utopian of the right. Mannheim was a radical, but his radicalism was born of a deep conservatism. One never feels that Mannheim welcomed change, in the manner of the true revolutionary, for its own sake.*³ Trataremos aquí de mostrar las raíces teóricas de esta involución de Mannheim, claramente presentes en *Ideología y utopía*. Podemos adelantar lo que, a nuestro entender, constituye la principal de estas razones. Y es que Mannheim pretendió, a un mismo tiempo, tomar los elementos principales de la doctrina marxista de la ideología y desentenderse de otros principios de la ciencia de Marx que no le convenía aceptar para sus intereses teóricos. Pero esto es algo que no puede hacerse impunemente. Si se acepta la doctrina marxista de la ideología no queda otro remedio que aceptar todo cuanto va estructuralmente ligado a esa doctrina. De otro modo se termina falseándola, o se acaba en ciertas inevitables contradicciones; ambas cosas ocurren en el caso de Mannheim. Pensamos que, en cuanto a *Ideología y utopía* se refiere, esto se debe (aparte motivos intrínsecos del pensamiento de Mannheim, como su tendencia a la ciencia "no valorativa") al hecho de que para 1929 Mannheim no conocía la obra fundamental de Marx sobre el problema: *La ideología alemana*, la cual, habiendo sido entregada, como cuenta Marx, "a la crítica roedora de los ratones", permaneció inédita hasta 1932, año en que fue publicada en el volumen V, primera sección, de las *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA). Sin embargo, Mannheim hubiera podido, en ediciones posteriores de su libro, añadir su parecer sobre aquella obra. Pero no lo hizo. De todo lo cual resul-

³ Jean Floud: "Karl Mannheim", in *New Society*, Londres, 29 de diciembre de 1966.

ta una sistematización del concepto de ideología —la realizada por Mannheim en 1929— que a pesar de su lucidez y su rigor desconoce el hecho básico de que la doctrina de Marx comenzó por ser una crítica radical de la ideología, y que el materialismo marxista —cuyo lugar de nacimiento es *La ideología alemana*— es un sistema teórico del cual forma parte esencial la teoría de la ideología, de modo que mal puede pretenderse tomar ésta sin que se venga arrastrado todo el sistema. Una de dos: o se la toma con todo el sistema, o se la amputa del mismo, pero falsificándola necesariamente. Esto último es lo que hizo Mannheim.

Es, al menos, lo que se desprende de una atenta lectura crítica, *valorativa*, de *Ideología y utopía*. Entiéndase: no pretendemos negar el inmenso mérito que esta obra posee como estudio sobre la ideología y, ante todo, sobre la utopía. La sistematización de Mannheim es de un alto valor teórico y puede decirse que, de no haberla realizado, careceríamos hoy de algunos elementos indispensables para estudiar estos problemas. Pero el hecho de que una obra posea enormes méritos no implica que no adolezca también de fallas no menos enormes. En Mannheim las fallas no son de detalle, sino de estructura. Si uno toma aisladamente algunas de las definiciones (pues son varias en cada caso) tanto de ideología como de utopía, es posible perder de vista las fallas estructurales. Visto a corta distancia, su concepto de la ideología, por ejemplo, no difiere mucho del marxista (al que hay en este caso que tomar como canon); es a largo alcance donde aparecen las diferencias sustanciales. Mannheim fue un pensador sistemático: sus conceptos de ideología y utopía funcionan como las dos grandes variantes del sistema de la sociología del conocimiento, saber que aspira —lo mismo que el marxismo— a erigirse en método de explicación de la historia, al menos en lo que concierne a la producción espiritual de los hombres y a ciertas formas de su praxis, como la política. Precisamente por esta razón debe ser enjuiciada en cuanto sistema la obra de Mannheim, y no como la obra de un comentarista,

Como comentarista riguroso del concepto de ideología sólo fallas menores pueden descubrirse; pero como pensador sistemático, que engloba aquel concepto en un amplio cuadro cognoscitivo, se le pueden advertir fallas que provienen no de los detalles sino del sistema mismo de conocimiento por él edificado.

2. Concepto y divisiones de la ideología en Mannheim

Dice Mannheim, en un esfuerzo por sintetizar su doctrina de la ideología:

El concepto "ideología" refleja uno de los descubrimientos que surgieron del conflicto político, es decir, que el pensamiento de los grupos dirigentes puede llegar a estar tan profundamente ligado a una situación por sus mismos intereses, que ya no sean capaces de ver ciertos hechos que harían vacilar su sentido del dominio. Existe implícita en la palabra ideología la intelección de que, en determinadas situaciones, el inconciente colectivo de algunos grupos oscurece la situación real de la sociedad para sí mismos y para otros, y de este modo la estabiliza.⁴

A esta caracterización global del concepto es preciso añadir una serie de notas distintivas sin las cuales quedaría incompleto el pensamiento de nuestro autor.

En primer lugar, Mannheim propone reunir los múltiples sentidos de este ambiguo vocablo en dos grandes acepciones: la concepción particular y la total de la ideología. La concepción particular no se diferencia mucho de la idea de "mentira", por cuanto en ella se implica tan sólo que somos escépticos acerca de la verdad de alguien, cuando este alguien, guiado por sus intereses, deforma "más o menos concientemente" los hechos reales. La concepción total,

⁴ *Ideología y utopía* (en adelante *I.U.*), p. 95.

en cambio, aparece cuando nos ocupamos de las características y composición de la estructura total del espíritu de esta época o este grupo; y así hablamos de "la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo, de una clase".⁵ En ambos casos se trata de un principio de desconfianza teórica, y en todo caso de un ir a buscar la verdad en la confrontación con la situación social real y dada. "Esto quiere decir —explica Mannheim— que las opiniones, afirmaciones, proposiciones y sistemas de ideas no son tomados en su valor aparente, sino que son interpretados a la luz de la situación vital de quien los expresa".⁶ Por otra parte, ambas concepciones se diferencian, en primer término, en que si la particular pone en duda sólo una parte de las afirmaciones de un adversario, la total pone en tela de juicio toda su *Weltanschauung*, incluso su aparato conceptual; en segundo término, la particular lleva a cabo su análisis en un plano psicológico individual, en tanto que la total ataca, colectivamente, sistemas enteros de pensamiento. "Correspondiendo a esta diferencia, la concepción particular de la ideología opera, en primer lugar, con una psicología de intereses, mientras que la concepción total utiliza un análisis funcional más formal, sin ninguna referencia a las motivaciones, limitándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales del espíritu que operan en diferentes marcos sociales".⁷ En suma, cada individuo se apropia sólo un fragmento de esa totalidad social, y ésta no es sólo un mero "agregado" de las opiniones individuales: es una estructura que conviene analizar en su totalidad.

En segundo lugar, Mannheim propone como principio para el estudio de la ideología el estudio de la vida diaria, con su lenguaje propio; esto es, la existencia real y no sólo la que se cuenta en los libros: "incluso los cambios principales en las estimaciones de las diferentes esferas de la

⁵ *I.U.*, p. 113.

⁶ *I.U.*, p. 114.

⁷ *I.U.*, p. 115.

realidad, tal como aparecen en la filosofía en último término, tienen su origen en los valores cambiantes del mundo cotidiano".⁸ En suma, una historia sociológica de las ideas "se ocupa del pensamiento real, de la sociedad, y no solamente de sistemas de ideas auto-perpetuados y supuestamente autocontenidos, elaborados dentro de una rígida tradición académica".⁹ Para lograrlo, Mannheim propone situarse en una perspectiva *pragmática*.

En tercer lugar, dentro de la concepción total —que es la que en definitiva adoptará Mannheim para su sociología del conocimiento— se distinguen una *forma especial* y una *forma general*. La forma especial es la que considera a todos los grupos, menos el propio, como ideológicos y portadores de falsa conciencia; la forma general, en cambio, considera que todos los grupos, incluyendo el propio, son ideológicos, por ser todos "socialmente determinados". A la primera forma corresponde una concepción *valorativa* —esto es, que incluye juicios de valor— de la ideología, y a la segunda una concepción *no valorativa*. Dado que en el presente siglo ya no es posible pensar que el arma del "desenmascaramiento ideológico" sea propiedad de un solo partido —el del movimiento proletario marxista—, entonces es preciso, en primer lugar, admitir que el arma antiideológica puede ser usada por todos, incluso contra el propio marxismo; y en segundo término, que la forma verdaderamente apropiada para constituir la sociología del conocimiento debe ser la forma general no valorativa. A su vez, las intelecciones no valorativas implican la adopción de un *relacionismo* (distinto del *relativismo* o determinismo social decimonónico), el cual "significa simplemente que todos los elementos de significación en una situación determinada se refieren unos a otros y derivan su significación de su interrelación recíproca en un determinado esquema de pensamiento".¹⁰

En suma, Mannheim se adhiere, tomando partido dentro

⁸ *I.U.*, p. 130.

⁹ *I.U.*, p. 132.

¹⁰ *I.U.*, p. 146.

de este cuadro de distinciones, a la *concepción total, de forma no valorativa y relacionista de la ideología*. Con lo cual se opera el tránsito a la sociología del conocimiento:

Con el nacimiento de la formulación general de la total concepción de la ideología, su teoría simple se convierte en *Sociología del conocimiento*. Lo que en un tiempo fue el arma intelectual de un partido se ha transformado, generalmente, en un método de investigación de la historia social e intelectual.¹¹

Finalmente, recordemos que, en lo que se refiere a la concepción marxista de la ideología, aunque Mannheim reconocía que ella fue la primera en fundir las concepciones total y particular de la ideología y en darles su debido relieve a las posiciones de clase y a los intereses de éstas en el pensamiento, sin embargo afirma que "el pensamiento marxista asignó tan decisiva importancia a la práctica política y a la interpretación económica de los acontecimientos, que estas dos cuestiones llegaron a ser los criterios últimos para separar lo que es simplemente ideología de aquellos elementos del pensamiento que son más inmediatamente aplicables a la realidad. Por consiguiente, no es ninguna maravilla que la concepción de la ideología sea corrientemente considerada como una parte integral, e incluso identificada con el movimiento proletario marxista".¹² Sin embargo, "nada impide a los adversarios del marxismo servirse de esa arma y aplicarla al mismo marxismo".¹³

3. La utopía: crítica y antítesis de la ideología

En el párrafo anterior hemos explicado sintéticamente, y en lo posible empleando el propio vocabulario de Mannheim, su peculiar doctrina de la ideología. Antes de pasar

¹¹ *I.U.*, pp. 137-138.

¹² *I.U.*, p. 134.

¹³ *I.U.*, p. 135.

a hacer la crítica de ésta convendrá hacer una exposición, igualmente breve y literal, del concepto de *utopía*, que en Mannheim funciona como un opuesto complementario del concepto de ideología. En verdad son opuestos *dialécticos* con fundamento real y social, como ocurre con los opuestos de Marx; sin embargo Mannheim, extrañamente, no insiste demasiado en este carácter fundamental, acaso por temor de ver confundida su doctrina con la dialéctica; todo lo más, llega a decir:

[...]deseamos aislar el principio vivo que vincula el desarrollo de la utopía al desarrollo del orden existente. En este sentido, la correlación entre la utopía y el orden social existente resulta ser de carácter "dialéctico". Con ello se quiere decir que cada época permite la aparición (en grupos sociales diversamente localizados) de aquellas ideas y valores en los que están contenidas, en forma condensada, las tendencias no realizadas y no consumadas, que representan las necesidades de esa época. Esos elementos intelectuales se convierten luego en el material explosivo para hacer estallar los límites del orden existente. El orden existente hace nacer utopías que, después, rompen las ataduras de ese orden.¹⁴

Si pensamos que toda ideología tiende a estabilizar el orden existente, entonces el concepto de utopía habrá de forjarse como crítica y antítesis de la ideología, y metodológicamente deberá ser formulado como complementario de éste.

Para Mannheim, tanto las ideologías como las utopías son estados de espíritu que tienden a trascender la realidad. Pero las ideologías trascienden la realidad tan sólo en busca de justificaciones ideales de un orden existente, en tanto que las utopías basan su trascendencia en un decidido empeño en destruir y subvertir ese orden o *status*. La

¹⁴ I.U., p. 275.

ideología carece de verdadero contacto con la realidad; es una hipócrita idealización de la misma; en cambio, la utopía comienza a actuar cuando determinados grupos sociales incorporan las imágenes soñadas en la ideología a una conducta real, intentando realizarlas en la práctica. Es lo que Mannheim llama "laicización" de la ideología en la utopía.

Mannheim, siguiendo a Landauer (en su obra *Die Revolution*, 1923), llama al orden existente *topía* —del griego *tópos*—, y utopía a las imágenes añoradas que desempeñan una función revolucionaria y trascienden la existencia; no la "existencia en sí" de los filósofos, sino la de los historiadores. Como vimos en el fragmento arriba citado, el orden existente supone la existencia en él de elementos que lo trascienden; si estos elementos son revolucionarios, son utópicos. Pero la proposición inversa —esto es: si son utópicos, son revolucionarios— no será siempre cierta, a menos que reduzcamos el concepto genérico de utopía al específico de *utopía relativa*. Ésta se diferencia de la *utopía absoluta* por no consistir en una arbitraria fabulación de quimeras irrealizables sino, por decirlo con vocabulario que no emplea Mannheim, en una organización de los sueños según la realidad, *relativos* a ésta y con el ánimo de transformarla. Las utopías, escribe Mannheim,

trascienden también la situación social, puesto que orientan asimismo la conducta hacia elementos que esa situación, en el grado en que ésta se realiza en el tiempo, no contiene. Pero no son ideologías en tanto y en la medida en que consiguen, por medio de una actividad de oposición, transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones.¹⁵

El sentido de utopía a que se adhiere Mannheim es el *relativo*. Con singular claridad explica su adhesión: "En las páginas que siguen, dondequiera que hablemos de uto-

¹⁵ I.U., pp. 271-272.

pía utilizaremos el término en su sentido meramente relativo, entendiendo por utopía lo que parece ser irrealizable solamente desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente"; esto ocurre así precisamente porque todo partidario del orden existente desconoce "la diferencia entre lo que es irrealizable de modo absoluto y lo que es irrealizable sólo de modo relativo".¹⁶

Esta distinción mannheimiana, cuya repercusión en el concepto contemporáneo de *utopía concreta* es evidente, puede profundizarse si acudimos a lo que bien puede llamarse el fundamento filosófico de todo pensar utópico, que no es otra cosa que la filosofía del actuar y el proyectar humanos. Mannheim siempre opera en planos macroestructurales; pero bien se podría operar en un plano microestructural para estudiar los fundamentos de este problema. Como lo ha sugerido Antonio Pasquali,¹⁷ es posible ir a rastrear estos fundamentos en autores tan distintos como Nicolai Hartmann y Hans Vaihinger. Esquemáticamente expresado, el pensamiento de Hartmann en este punto es como sigue (no sin advertir que Hartmann no habla específicamente de utopía). En lo que él llama el "dominio de la realidad incompleta",¹⁸ o sea el dominio del actuar humano en cuanto éste, para realizarse, implica un "deber ser" que aún no es, es posible realizar una total inversión de las tradicionales categorías modales de "posibilidad" y "necesidad". En una tradición aristotélica —que sólo contó con escasas e incompletas excepciones— se sostenía que estas categorías eran *estados*. Pero si son estados, piensa Hartmann, entonces son realidad completa; si la posibilidad, por ejemplo, tiene dadas todas sus condiciones reales, entonces no es ya posibilidad en sentido modal, sino efectividad pura.

¹⁶ *I.U.*, p. 273.

¹⁷ En el curso "El pensamiento utópico", cátedra de ética, Escuela de Filosofía de la UCV, año lectivo 1969-1970.

¹⁸ Nicolai Hartmann, *Ontología*, vol. II ("Posibilidad y Efectividad"), trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 297.

Es cierto que "todo lo realmente posible es realmente efectivo",¹⁹ pero esto es verdad sólo en un plano que, aunque no debe confundirse con el lógico formal (por cuanto es ontológico), sí pertenece a la esfera de la realidad completa, la esfera de lo total y realmente efectivo. Pero los actos y proyectos humanos, ¿pertenecen a esta esfera? ¿Es el actuar humano una estática fotografía de lo real, o es más bien un dinámico ir siendo, un devenir? El actuar humano, en cuanto deber ser, consiste fundamentalmente en plantearse *como necesario* aquello que realmente aún no es, o sea algo que es *aún imposible*. En la volición encuentra el hombre la fuerza necesaria para plantearse como necesario precisamente aquello que no es aún posible, y aquí reside la esencia de su libertad, pues tal necesidad es "libre". Es perfectamente concebible en lo real una necesidad desvinculada de la posibilidad real, pero sólo a condición de que esa necesidad sea planteada en vistas a su futura realización y efectuación. Precisamente éstas exigen, ontológicamente hablando, que aquella necesidad sea planteada en toda su pureza y libertad, o sea como la necesidad de algo imposible. Sólo así es concebible, en términos modales, el actuar y el proyectar humanos. La barrera entre lo aún imposible y lo realmente posible (o sea lo que ha comenzado a ser efectivo pero no lo es completamente hasta no tener dadas todas sus condiciones de posibilidad) queda solucionada mediante la voluntad humana, que es capaz de posibilitar lo imposible. Este es el *quid*: si la necesidad libre que se plantea el hombre en su deber ser fuese algo realmente posible, ¿habría alguna necesidad de posibilitarla? Evidentemente, no; pero entonces no podría concebirse dinámicamente el actuar humano, y éste caería preso en un determinismo atroz.

Pues bien, ¿qué es esto sino concebir la estructura del acto humano como un incesante compuesto de microutopías, planteamientos de necesidades irreales, que son aún impo-

¹⁹ *Ibidem.* p. 116.

sibles? La estructura de la vida humana es utópica, por lo que no es de extrañar que Mannheim notase la marcada tendencia de los seres humanos a interesarse más por lo irreal que por lo real. Sin embargo, lo real es el dominio del hombre; para atender a lo real será preciso concebir la microutopía del proyecto de tal modo que, aun siendo actualmente imposible su realización, ésta pueda llegar tarde o temprano mediante la intervención de la voluntad. En el plano microestructural esto equivale a una especie de principio del placer (para utilizar los términos freudianos), o como diría Vaihinger, el carácter paradójicamente realista y práctico de las ficciones humanas.²⁰ La estructura de la vida humana —y por tanto, del pensamiento— es utópica, pero ello no impide que ese mismo carácter contribuya precisamente a la posibilidad real de los proyectos y actos humanos, exactamente en el mismo sentido en que dice Platón en *Las leyes* que el círculo perfecto (lo que Vaihinger llamaría una “ficción matemática”), siendo algo que realmente no existe, sin embargo posibilita prácticamente que los geómetras hagan toda suerte de demostraciones. De este modo, y ya en un plano macroestructural, toda utopía —en especial toda utopía relativa o concreta— puede explicarse como un plantearse *qua* necesarios objetos que, por el momento, son puros sueños, pero que pueden ir absorbiendo, por efecto de la voluntad humana, poco a poco las condiciones reales de posibilidad, hasta transformarse un día en algo realmente efectivo. El revolucionario venezolano que hoy, en 1971, se desespera por comprobar que *es aún realmente imposible* la revolución, debería pensar que todo lo que su voluntad hizo durante los años 60 no es trabajo perdido, pues consiste en un conjunto de posibilidades de realización que han sido ya adelantadas, lo

²⁰ Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob (System der theoretischen praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus)*. Leipzig, V.v.F. Meiner, 1923.

cual acerca el día de la revolución, aunque éste sea aún imposible. En todo caso, debe entender su tarea como faena utópica, como la posibilidad de lo imposible, que diría Hartmann. Y debe recordar, con Kolakowski, que *negar no es el opuesto de construir, sino el opuesto de afirmar el orden existente*.²¹

Señalemos, para finalizar esta parte, algunas otras notas que Mannheim incluye en el concepto de utopía y en el método para estudiarlo. En primer término, si miramos hacia el pasado podemos hallar —dice— un criterio bastante claro de diferenciación entre lo ideológico y lo utópico. “Este criterio es el de su realización. Las ideas que con posterioridad resultaron haber sido meras representaciones falsas de un orden social pasado o potencial, fueron ideológicas; mientras que aquellas que fueron oportunamente realizadas en el orden social subsecuente fueron utopías relativas”.²² Las utopías no son meras proyecciones de deseos en el tiempo o el espacio; son utópicas las proyecciones que, de un modo u otro, intervinieron en el orden existente, transformándolo. Por otra parte, hay que advertir que esta transformación no es nunca obra de un solo individuo, y que la clave para la inteligibilidad de las utopías es la situación estructural de la capa social que las adopta. Por esto el principio epistemológico a seguir es el siguiente:

Al referirnos a formas determinadas y a etapas de la mentalidad utópica estamos pensando en estructuras de mentalidad concreta, susceptibles de ser descubiertas tal y como se dieron en seres humanos vivos, en individuos. No pensamos en ninguna unidad construida de un modo puramente arbitrario (como la “conciencia en sí” de Kant) ni en ninguna entidad metafísica que estuviera más allá del espíritu concreto del individuo (como el “espíritu” de Hegel). [...] Ningún individuo aislado

²¹ Leszek Kolakowski: *Toward a marxist Humanism*, Grove Press, Nueva York, 1962, p. 68.

²² *I.U.*, p. 231.

representa la encarnación pura de cualquiera de los tipos histórico-sociales de mentalidad que hemos presentado.²³

En lo que se refiere a la utopía en la situación social contemporánea, Mannheim ve un elemento conservador en lo que, según él, ocurre en nuestro siglo: "absorción continua del elemento utópico en la vida cotidiana". Hay, en general, en nuestro siglo, un progresivo acercarse de ciertas utopías a la realidad histórica. Concretamente, "la idea liberal, la socialista y la conservadora son simplemente etapas diferentes y, en realidad, formas contrarias del proceso que se aleja continuamente del quiliasma y se aproxima cada vez más a los acontecimientos que suceden en este mundo". Ahora bien, esto ocurre como un proceso mutuamente destructivo, pues "las diferentes formas de mentalidad utópica se están destruyendo unas a otras en conflicto recíproco".²⁴ A este respecto hay una observación de Mannheim particularmente acertada: "hoy en día, las condiciones internas de las situaciones sociales e intelectuales se reflejan con la mayor claridad en las diversas formas de la sociología".²⁵ Esto resulta más cierto aún en 1971, cuando coexisten, como expresiones de contrapuestas situaciones sociales, dos grandes tipos de sociología: la del "modelo del orden" (sociología funcionalista) y la del "modelo del conflicto" (sociología marxista); la primera sirve como justificación ideológica del orden existente en el capitalismo imperialista; la segunda, como fuerza de denuncia dentro del mismo capitalismo. Mannheim vería con placer y dolor a un tiempo cómo su tesis se comprobó muchos años después, cuando en la década del 60 un régimen, el griego, prohibió de plano y sin más "la sociología", y cómo esta misma disciplina tuvo tan violento papel en los sucesos parisienses de mayo del 68.

²³ *I.U.*, pp. 288-289.

²⁴ *I.U.*, pp. 331-332.

²⁵ *I.U.*, p. 334.

Por último, hay que añadir que, según Mannheim, cuando la utopía desaparece la historia "cesa de ser un proceso en dirección a un último fin", pues "el concepto de tiempo histórico, que nos permite comprender las épocas cualitativamente diferentes, desaparece y la historia se convierte, cada vez más, en algo parecido a un espacio indiferenciador". Uno de los factores para que esto ocurra es, según Mannheim, la utopía socialista, en cuanto que "la concepción dinámica del tiempo es anulada por el método sociológico marxista";²⁶ observación que, como veremos, es totalmente incorrecta, no sólo en lo referente al Marx de los *Grundrisse* (que tampoco pudo conocer Mannheim en 1929), obra donde hay una verdadera concepción dinámica del tiempo —y en especial del *tiempo libre*, como lo demuestra ampliamente Alfred Schmidt—,²⁷ sino lo que es más grave, en lo que toca a obras de Marx conocidas de Mannheim, tales como *Trabajo asalariado y capital* (1849), donde se dice aquello de: "El tiempo es el espacio del desarrollo del hombre", y en definitiva, *El Capital*, donde, además de ser el *tiempo de trabajo* un concepto clave para fundamentar el concepto central de *valor*, existe también una concreta teoría del tiempo histórico (desarrollada ampliamente en los *Grundrisse*) para explicar las formaciones económicas sociales, en particular la correspondiente al capitalismo.

4. Crítica de las concepciones de Mannheim

Con lo que acabamos de anotar no hemos hecho sino adelantar una de las varias críticas que pueden hacerse a las concepciones de Mannheim antes expuestas. Hasta ahora, hemos procurado exponer lo más fielmente posible el pensamiento de nuestro autor; para su crítica seguiremos

²⁶ *I.U.*, p. 337.

²⁷ Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt am Main, 1962, cap. IV.

el mismo orden adoptado en la exposición, pero lógicamente nos saldremos de la órbita y el vocabulario de Mannheim, para relacionarlo tanto con el marxismo clásico como con lo que bien puede llamarse las expresiones más contemporáneas del marxismo genuino, que se hallan a nuestro entender entre los representantes de la *teoría crítica de la sociedad* —aunque no sólo entre ellos. Esto nos servirá, de paso, para comprobar positivamente la fecundidad que, pese a todas sus fallas, posee aún la sistematización realizada por Mannheim.

En primer lugar, hagamos notar que, aunque la *sociología del conocimiento*, tal como la propone Mannheim, no sea una ciencia compatible con el marxismo, ni siquiera con su teoría de la ideología, por cuanto viene propuesta en primer término como una ciencia “funcional” y no valorativa —teóricamente asexuada—, sin embargo, bien hubiera podido Mannheim hallar las raíces de esa disciplina —al menos en lo referente a la intuición principal— en ciertos textos de Marx y Engels. Ciertamente que a la hora de redactar *Ideología y utopía* no conocía el texto fundamental en este sentido, *La ideología alemana*, donde Marx dice explícitamente que *la conciencia es un producto social*:

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano *un producto social*, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos [...] vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan *determinados por la forma social*, y a la inversa.²⁸

Mas, a pesar de ignorar este texto, Mannheim habría podido leer en otras obras de Marx, en numerosísimos pasajes, cómo todo cuanto ocurre en la conciencia —ideologías,

²⁸ K. Marx: *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 31-32. Recuérdese, por lo demás, la importancia que otorga Mannheim al estudio del lenguaje en la sociología del conocimiento.

teorías, opiniones, representaciones—, incluida la “falsa conciencia”, es descrito y explicado por Marx como universo del cual lo primero que hay que decir es que se trata de algo *determinado por la estructura social* (“forma social” decía todavía Marx en 1845), y por tanto que para estudiar cualquier fenómeno de la órbita del conocimiento —y no sólo del conocimiento: también de las representaciones no cognoscitivas, inconcientes, y de las falsamente cognoscitivas, preconcientes o *ideológicas*— es imprescindible, como fundamental principio epistemológico, consultar la realidad social dada, para establecer las correlaciones que hay entre ella y la órbita del conocimiento; la cual, por cierto, funciona como “superestructura”, no por ser una construcción “por encima” de la estructura social, sin por ser *continuación interna* de ésta. Esta es una primera muestra de cómo Mannheim, intentando aislar artificialmente algunos elementos marxistas (de la teoría de la ideología) para enrumbarse hacia su teoría del conocimiento socialmente estudiado, deja de lado, como si se tratase de detalles inoperantes, rasgos estructurales de la teoría marxista esencialmente ligados a la teoría de la ideología. Con lo cual se comete un doble error: falsear la teoría marxista y cimentar sobre débiles bases la sociología del conocimiento.

La debilidad de estas bases se revela particularmente en la afirmación de Mannheim, anteriormente citada, de que sólo la forma total, general y no valorativa de la ideología es la aceptable, pues es la única que reconoce que todos los grupos son *ideológicos por ser todos socialmente determinados*. (Va envuelta la crítica al marxismo, el cual se supondría a sí mismo, según Mannheim, “no socialmente determinado” y, por tanto, no ideológico). Resalta el increíble absurdo de pensar que Marx, o incluso el peor de los marxismos, llegase alguna vez a suponer que su pensamiento no era “socialmente determinado”. ¿No iba a aplicar Marx a sí mismo todo cuanto predicó durante décadas de investigación científica en las cuales insistió hasta el cansancio en la determinación social de *todo* pensamiento? Lo que

ocurre aquí es que Mannheim parece ignorar una fundamental distinción de Marx, que por cierto le hace caer en un error que posteriormente le ha sido señalado, a saber: si todo pensamiento es socialmente determinado, y si por ello es todo pensamiento ideológico y por tanto falsificador, entonces el pensamiento de Mannheim, que sin duda es socialmente determinado, será ideológico y, por tanto, falso.²⁹ La distinción de Marx a que aludimos es la de ideología y ciencia, y Mannheim —aunque lo parezca— no la ignoraba, pues en una parte de su obra recuerda la oposición marxista entre “ideología burguesa” y “ciencia proletaria”. *Todo pensamiento era, para Marx, socialmente determinado; pero no por ello todo pensamiento era ideológico, falsificador y justificador del orden existente.* Frente a las ideologías —por ejemplo, la ideología jurídica de la propiedad privada— debía erigirse una ciencia perfectamente *conciente*; una ciencia profundamente valorativa, por cuanto su misión fundamental no era precisamente hallar las “funciones y disfunciones” de la sociedad, sino denunciar las relaciones de explotación existentes en su estructura socioeconómica, cuya expresión material básica es la plusvalía y cuya expresión espiritual básica es la servidumbre ideológica, el sometimiento a las representaciones ideológicas del sistema (es lo que hemos llamado *plusvalía ideológica*). La ciencia marxista cumple el papel de eso que Mannheim llama *utopía*, mas no con el cariz de “cosas soñadas” subversivas con que la presenta Mannheim, sino con el carácter concreto de ciencia al servicio de la revolución proletaria, cuyo principal enemigo en el terreno espiritual es la ideología. Es cierto que en Lenin aparecen las expresiones “ideología proletaria” o “vanguardia ideológica” —lo cual probablemente influyó en Mannheim para su juicio—, pero es preciso reconocer que en este punto

²⁹ Un resumen de esta objeción que le ha sido justamente hecha a Mannheim se halla en T. B. Bottomore, “Marx y Mannheim”, en *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Eudeba, Bs. As., 1964, II, p. 56 ss.

Lenin (quien por lo demás tampoco conocía *La ideología alemana*) está en desacuerdo no conciente con la doctrina marxista de la ideología; discordancia teórica que no le impidió enseñar a las masas la necesidad de volverse *concientes* y utilizar la ciencia revolucionaria contra la ideología burguesa.

En lo que se refiere a la distinción mannheimiana de concepción total y particular de la ideología, hay que decir que, aunque en sus lineamientos generales es correcta, sin embargo tiene un punto de primera importancia no resuelto, o mal resuelto. Basado en su justa idea de que un individuo no es, él solo, una ideología, pues ésta es un concepto eminentemente social, Mannheim propone eliminar del todo el estudio de la ideología del individuo por considerar que se trata tan sólo de un asunto de “verdad” o “mentira” cuyo interés es meramente psicológico. Esto significa que Mannheim, pese a todos sus esfuerzos, no tiene en cuenta que *son los individuos, y sólo ellos, los portadores de ideología*, pues ésta no puede ser un ente abstracto colectivo; ello implica que no sólo hay un “inconciente colectivo” (esta noción relativa es todo cuanto Mannheim recoge del freudismo y de Jung), sino también y muy especialmente una inconciencia y una conciencia *del individuo*. Estas esferas, como decía Marx, son un *producto social*; y aunque la psicología pueda ayudar decisivamente en su estudio, éste nunca estará completo si no se examinan las *determinaciones sociales en el individuo* (es lo que intentó, por primera vez en el terreno psiquiátrico, el singular Wilhelm Reich). Esto significa lo siguiente: tanto la conciencia como la preconciencia y la inconciencia están integradas, según explicaba Freud,³⁰ por representaciones verbales, audiovisuales y, en general, restos mnémicos, material que en un momento dado puede convertirse en represión si se trata del preconciente y, sobre todo, del inconciente. Ahora bien:

³⁰ Véase Sigmund Freud: “El Yo y el Ello”, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1918, vol. I, p. 1216.

¿quién sino la sociedad pone en la estructura síquica del individuo esas representaciones? Actualmente, por ejemplo, ¿quién sino la industria cultural —para decirlo con Adorno y Horkheimer— inunda la preconciencia del individuo con toda suerte de representaciones *ideológicas* que someten su siquismo al sistema social basado en la idea del mundo como mercado, la atroz idea que, parodiando a Hobbes, hemos llamado en otra ocasión *Homo homini mercator*? Entonces, no se puede separar artificialmente, como lo hace Mannheim, la ideología individual y la social. Aunque un individuo no sea él toda la sociedad, sin embargo su ideología sí es social, es la marca de lo social en él, el rastro de la determinación; y su ideología particular, precisamente por no ser “privada” o “propia” (en cuanto es manejada por el sistema), es en verdad una ideología *total*. Con razón dice Mannheim —aunque para refutarlo— que el marxismo fue el primero en fundir las concepciones total y particular de la ideología. Esto es cierto, pero lo es para refutar a Mannheim.

Por las mismas razones, aunque en sentido inverso, Mannheim sí debería interesarse en lo que dice no interesarse: en las “motivaciones” psicológicas colectivas, pues lo de las “motivaciones —dice— debe dejarse para la psicología individual. ¿No ha hecho precisamente Mannheim, en la primera parte de su libro, gran hincapié en el inconciente colectivo y su utilidad para la sociología del conocimiento? Entonces, ¿cómo puede negar el interés de las motivaciones colectivas? En el estudio de estas motivaciones, en su inmensa mayoría irracionales (es parte de la “irracionalidad capitalista”) han basado Teodoro Adorno y Max Horkheimer su escalofriante análisis de la “industria cultural”, y lo propio ha hecho Herbert Marcuse en su estudio de la ideología capitalista-imperialista titulado *El hombre unidimensional*, donde habla del “terror dulce” que impone esa ideología. Bastaría, por otra parte, con una atenta lectura de libros característicos (como el de Mannheim, teóricamente asexuado, pero lleno de datos del más alto interés), como

por ejemplo *The hidden persuaders* (Nueva York, 1957), donde Vance Packard desmonta pieza a pieza el abrumador mecanismo de las investigaciones motivacionales dirigidas a incrementar la producción y consumición de mercancías en las metrópolis del capitalismo estadounidense. Ante tales ejemplos, ¿cómo desinteresarnos, con Mannheim, de las motivaciones? Precisamente son éstas el mayor aliado ideológico con que cuenta la sociedad capitalista, y en cierto modo también la socialista, aunque ésta no opere con fantasmas como “el mundo es un mercado”, sino con esto otro: “el mundo es el partido”, que es la ideología de la burocracia política o, como lo hemos bautizado en otra parte,³¹ el *capitalismo ideológico*.

Esto ocurre porque hay en Mannheim cierto error de corte intelectualista. A lo largo de su libro, aunque en ocasiones dé pie para no pensarlo, insiste una y otra vez en que el mundo de la ideología es el mundo de los pensamientos, las opiniones, las teorías. Pero es una falsedad incluir en las representaciones ideológicas, genéricamente, a todo tipo de representaciones. Las representaciones ideológicas son fundamentalmente del orden de las creencias y los valores hipostasiados, que operan detrás de la falsa conciencia teórica cuando ésta aún no es conciente de que toda conciencia es un producto social, y que en la estructura social determinante el dato básico es la explotación del hombre por el hombre. Como decía Engels en una célebre carta a Mehring, el llamado pensador opera concientemente. En consecuencia, no pueden achacarse precisamente a los “pensamientos”, a las “opiniones”, a las “teorías” las representaciones ideológicas; éstas funcionan detrás de aqué-

³¹ Cf. Ludovico Silva: *Sobre el socialismo y los intelectuales*. Bárbara, Caracas, 1970.

³² Véase Engels, Carta a Mehring, 14 de julio de 1893, en Marx-Engels: *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú, 1966, vol. II, p. 502. mueven; “de otro modo, no sería tal proceso *ideológico*”.³² pero *ignorando* las verdaderas fuerzas propulsoras que lo

llas, como *motivaciones* propulsoras, y no son sino esas representaciones audiovisuales y verbales o “restos mnémicos” de que hablaba Freud, como hemos visto.

Según Mannheim, tanto las ideologías como las utopías trascienden la realidad, pero en tanto las primeras la trascienden para deformarla, las segundas lo hacen para transformarla. Esto sólo es verdadero en parte. Es cierto que las ideologías deforman la realidad, en el sentido de que impiden ver (es la “niebla ideológica” de que hablaba Paul Baran)³³ lo que realmente ocurre en eso que Marx llamaba “el taller de la producción”:³⁴ ellas tienen una función específicamente ocultadora de lo que ocurre en las estructuras de un modo de producción, y justificadora de lo que ocurre en sus apariencias, en sus *Erscheinungsformen* o modos en que aparecen aquellas estructuras ocultas. Contrariamente, por eso, a la ideología, la *teoría* revolucionaria tiene una función inversa: denunciar lo que ocurre en las estructuras y desenmascarar las apariencias de todo ese “ruidoso escenario” que, dice Marx, es la producción. Ahora bien, si las ideologías —y en esto concordamos con Mannheim— tienen esa función deformadora y ocultadora, no es cierto por otra parte —he aquí nuestro desacuerdo— que ellas “trasciendan” la realidad. Este es un verdadero error de óptica que sufre Mannheim, tal vez deslumbrado por su descubrimiento de la utopía y pensando, sin duda, que ésta tenía que ser la antítesis de aquella funcionando en su mismo plano de trascendencia. Pero si las utopías (relativas) trascienden lo real para transformarlo, no es por otra razón sino porque en lo real, *dentro* de lo real, formando parte integrante de la *topía* o *status*, adherida a éstos y justificándolos desde dentro, está la ideología, o sea su enemigo lineal, aunque no su único enemigo. En lugar de trascender el orden existente, la ideología lo preserva, lo estabiliza y

³³ Cf. Paul Baran, *Excedentes económicos e irracionalidad capitalista*, Pasado y Presente, Córdoba, 1968, p. 10.

³⁴ K. Marx: *El Capital*, Fondo de Cultura Económica (trad. de W. Rocés), México, 1966, vol. I, p. 28.

lo justifica idealmente en las cabezas de los explotados y los explotadores, al modo de un sistema de valores, creencias y representaciones situado en su preconciencia y desde ella dominándolos y adaptándolos para la producción de mercancías, en el caso del capitalismo, o para cualquier otro tipo de producción basado en la explotación humana. La ideología no sólo no trasciende el orden existente, sino que es lo más adecuado a él; “adecuado” no en el sentido de la *adaequatio* de la teoría clásica de la verdad, sino en el muy preciso sentido de falsedad adecuada para mantener engañosamente un estado de cosas. ¿Se dirá, por ejemplo, que la ideología jurídica que establece la propiedad privada como “principio inalienable” (!) de los ciudadanos en el régimen capitalista de producción es un principio que “trasciende la realidad”? En modo alguno: ningún principio hay más adecuado y adherido a la realidad y al orden existente. Constituye una deformación porque se presenta como principio inalienable, cuando en realidad es un típico principio de alienación; es deformante, además y en suma, porque pretende ocultar —sin lograrlo a los ojos de la teoría revolucionaria, pero sí a los ojos de la inmensa mayoría de los explotados, cuando éstos aún carecen de *conciencia* de clase— todo cuanto ocurre en el taller de la producción. Sin embargo, no por esto trasciende el orden existente. En cambio, una utopía relativa concreta, dotada de una ciencia revolucionaria, es un enorme *potencial que sí trasciende la realidad*, *negándola* primero violentamente en toda su extensión y amplitud y en sus más recónditas estructuras, y posteriormente luchando por imponer un distinto orden de cosas. Por esto nos parece un nuevo error de Mannheim colocar en un mismo plano la utopía socialista y las “liberal” y “conservadora”. (Esta última, por cierto, pese a todas las explicaciones de Mannheim, no deja de ser un contrasentido: “utopía conservadora” es más o menos lo mismo que “utopía ideológica”; se nota aquí el artificial eclecticismo “no valorativo” de un pensador que, radical en apariencia y utopista, terminaría siendo un *utopian of the*

right, un "utopista conservador", o para decirlo sin ambigüedades: simplemente un ideólogo).

Es un error igualar, como hace la sociología del conocimiento de Mannheim, a la utopía socialista y formas utópicas liberales o conservadoras. Hay una diferencia cualitativa entre ellas. La utopía que con mayor fuerza en la historia ha decidido arrasar con el orden existente hasta en sus últimos estratos es la socialista. Ninguna otra, y mucho menos la liberal y conservadora, que no son tan "utópicas" quizá como ideológicas, en tanto son expresiones del sistema social real y no sus contradicciones radicales, ha decidido realmente y con pleno conocimiento científico de causas acabar con el orden existente, que es el orden capitalista. Y no podía ser de otro modo; es ésta la única utopía verdaderamente relativa al orden existente, en el sentido de que nace de un profundo y minucioso estudio de ese orden, un estudio socioeconómico y cultural que desnuda sus raíces históricas como formación económico-social, analiza su peculiar modo y relaciones de producción hasta hallar "la ley económica de la sociedad capitalista", y constituye este mismo análisis estructural en poderosa denuncia que, con el tiempo, ha llegado a ser escuchada por más de la mitad de los pobladores del planeta. Únicamente una utopía de este talante subversivo podía dividir en dos al mundo, con la constante amenaza de unificarlo bajo una sola bandera: la de la transformación total de la realidad existente en beneficio de quienes durante siglos han sufrido las consecuencias que se derivan de la alienación total de la vida humana —su conversión en mercadería integral— en un régimen basado en la producción intensiva de mercancías, en la economía monetaria y en la consecuente explotación de la plusvalía, tanto material como ideológica.