

Terry Eagleton

Ideología

Una introducción

Título original: *Ideology. An introduction*
Publicado en inglés por Verso, Londres y Nueva York

Traducción de Jorge Vigil Rubio

Cubierta de Mario Eskenazi

A Norman Feltes

cultura Libre

1ª edición, 1997

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1995 by Verso, Londres y Nueva York
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0444-X
Depósito legal: B-25.658/1997

Impreso en A M Gràfic S.L., Ctra N-152, Km 14,9
Pol. Ind. La Florida, Recinto Arpesa nave 28
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Considérese, como último ejemplo, la actitud de los liberales norteamericanos contemporáneos hacia la vida interminablemente desesperanzada y mísera de los jóvenes negros de las ciudades de Norteamérica. ¿Decimos que hay que ayudar a estas personas porque son nuestros congéneres?

Podemos hacerlo, pero resulta mucho más convincente, tanto desde el punto de vista moral como político, definirlos como nuestros compatriotas *norteamericanos* –insistir en que es ultrajante que un *norteamericano* tenga que vivir sin esperanza alguna.

RICHARD RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*

Sobre la inutilidad de la noción de «ideología», véase la obra de Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*.

RICHARD RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	13
1. ¿Qué es la ideología?	19
2. Estrategias ideológicas	57
3. De la Ilustración a la Segunda Internacional	93
4. De Lukács a Gramsci	127
5. De Adorno a Bourdieu	163
6. De Schopenhauer a Sorel	203
7. Discurso e ideología	243
CONCLUSIÓN	275
LECTURAS COMPLEMENTARIAS	279
ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES	281

INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CAPÍTULO 1

¿QUÉ ES LA IDEOLOGÍA?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29. *Ibid.*, pág. 26.

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

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

31. *Ibid.*, pág. 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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