



DOCUMENTOS DE TRABAJO

Documentos de Trabajo N° 78

¿Colapso de la ideología? Un recorrido clásico y contemporáneo por el concepto

Perla Aronson, Micaela Ciardiello, Pedro Giordano, Georgina Graziano, Patricia Lambruschini, Lisandro Martínez, Santiago Roggerone [autoras/es]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2016

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



DT

Documentos de Trabajo

Nº 78

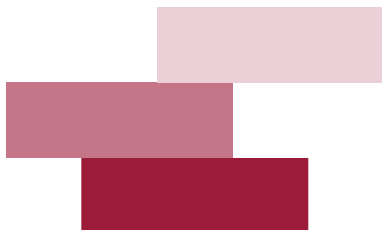
Diciembre 2016

¿COLAPSO DE LA
IDEOLOGÍA?
UN RECORRIDO CLÁSICO Y
CONTEMPORÁNEO POR EL
CONCEPTO

Perla Aronson
Micaela Ciardiello
Pedro Giordano
Georgina Graziano
Patricia Lambruschini
Lisandro Martínez
Santiago Roggerone



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

Los Documentos de Trabajo son informes o avances de proyectos de investigación de investigadores formados y de grupos de investigación. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas.

ISBN 978-950-29-1600-2

Desarrollo Editorial
Carolina De Volder
Centro de Documentación e Información, IIGG



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

¿COLAPSO DE LA IDEOLOGÍA?

UN RECORRIDO CLÁSICO Y CONTEMPORÁNEO POR EL CONCEPTO

Resumen:

Según un difundido dictamen, la teoría sociológica atraviesa una encrucijada a causa de la caducidad de su marco categorial. Se postula la pérdida de potencial explicativo de los conceptos propios del acervo clásico, desacreditados por su insuficiencia para detallar los nuevos modos de organización social y las formas adquiridas por la vida individual. Las críticas abarcan la noción de ideología, la que, según se apunta, ya no es útil para dar cuenta de una realidad signada por numerosas y diversas reivindicaciones sociales, culturales y políticas conducentes a la fragmentación. Pese a los diagnósticos acerca de su colapso, el presente escrito se apoya en la idea de que si algo caracteriza al mundo actual es, precisamente, su carácter ideológico, razón por la cual se persigue el objetivo de revisar el concepto considerando los enfoques clásicos y contemporáneos y las distintas dimensiones implicadas –a saber, la relación entre ciencia e ideología, su vínculo con la producción del orden social y los mecanismos que contribuyen a su reproducción. Para ello, se examina el lugar que ocupa la ideología en las concepciones de Marx, Durkheim y Weber; el abordaje del tema llevado a cabo por Parsons y Merton; el sentido que adquiere en el marco del giro comunicativo que Habermas y Luhmann imprimen a las discusiones sociológicas desde la década de 1960; la especificidad de los enunciados de Althusser y Žižek. Hecho esto, se efectúa un balance final.

Palabras claves: Ideología, Sociología, Análisis funcional, Comunicación, Marxismo.

COLLAPSE OF IDEOLOGY?

A CLASSICAL AND CONTEMPORARY ITINERARY THROUGH THE CONCEPT

Abstract

According to a well-known assessment, sociological theory is at a crossroads as a result of the expiration of its conceptual framework. It is stated that classical concepts have lost explanatory capacity, discredited by their insufficiency to detail the new ways of social organization and the achieved manners of individual life. The critiques include the notion of ideology, which, as it is stated, is no longer useful to explain a reality characterized by the expansion of numerous and diverse political, cultural and social claims which lead to fragmentation. Despite the diagnoses of its collapse, this paper relies on the idea that what characterizes the current world is, precisely, its ideological character, reason why its aim is to examine the concept considering the classical and contemporary approaches and its different implied aspects – that is, the relationship between science and ideology, its link with the production of social order and the mechanisms which contribute to its reproduction. In order to do this, the paper examines the place of ideology in the conceptions of Marx, Durkheim and Weber; the approach of the matter carried out by Parsons and Merton; the sense that acquires in the context of the communicative turn that Habermas and Luhman print to sociological discussions since the 1960s; the specificity of the statements of Althusser and Žižek. Having done all this, a final balance is made.

Keywords: Ideology, Sociology, Functional analysis, Communication, Marxism.

LOS AUTORES

Perla Aronson paronson@gmail.com

Dra. en Ciencias Sociales (UBA). Profesora de la Carrera de Sociología (UBA) y Directora de los Proyectos UBACyT “La Ideología de la Complejidad en la Teoría Social Contemporánea” y “El Pasaje desde la Teoría Sociológica a la Teoría Social”, ambos radicados en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Micaela Ciardiello micaela.ciar@hotmail.com

Lic. en Sociología (UBA). Becaria Estímulo UBA con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA)

Pedro Giordano pedrogiordano83@yahoo.com.ar

Maestreado en Investigación en Ciencias Sociales (UBA), Doctorando en Ciencias Sociales (UBA) y Lic. en Sociología (UBA). Becario UBA con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y Auxiliar Docente de la Carrera de Sociología (UBA).

Giordina Graziano georinagraziano@hotmail.com

Maestreanda en Investigación en Ciencias Sociales (UBA) y Lic. y Prof. en Sociología (UBA).

Patricia Lambruschini plambrus84@gmail.com

Maestreanda en Investigación en Ciencias Sociales (UBA), Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA) y Lic. y Prof. en Sociología (UBA). Becaria CONICET con sede de trabajo en el Centro de Investigaciones Sociales y Políticas (UNER) y Auxiliar Docente de la Facultad de Ciencias

Lisandro Martínez lisandromartinez@gmail.com

Lic. en Sociología (UBA).

Santiago Roggerone santiagoroggerone@gmail.com

Dr. en Ciencias Sociales (UBA), Mg. en Sociología de la Cultura (UNSaM) y Lic. y Prof. en Sociología (UBA). Becario CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y Auxiliar Docente de la Carrera de Sociología (UBA)

INTRODUCCIÓN

Según un difundido dictamen, la teoría sociológica atraviesa una encrucijada a causa de la caducidad de su marco categorial. Se postula la pérdida de potencial explicativo de los conceptos propios del acervo clásico, desacreditados por su insuficiencia para detallar los nuevos modos de organización social y las formas adquiridas por la vida individual (Aronson, 2011). Por efecto del alcance de las recientes transformaciones, se derrumban las nociones acuñadas para describir y explicar la modernidad, proceso que arrastra la idea de sociedad y promueve la búsqueda de fundamentos no sociales del orden social (Touraine, 2005; Dubet, 2004). Los diversos cuestionamientos indican la conversión de la sociología en un provincialismo con pretensiones universalistas, encerrado en la elaboración de modelos causales holísticos o, en su defecto, en relatos discretos, polivalentes y perspectivistas aplicados a los minúsculos detalles de la vida social (Aronson, 2013). Las críticas abarcan a la ideología, la que, según se apunta, supone una totalidad en declinación ante la expansión de numerosas y diversas reivindicaciones sociales, culturales y políticas conducentes a la fragmentación. La tendencia ataca una de las bases constitutivas del pensamiento sociológico: aquella que, en la época fundacional, pretendía que “la lógica del mundo social se haga transparente, en la que la connaturalizada realidad consiga, en mayor o menor medida, ser finalmente descifrada” (Carretero Pasín, 2004: 101).

Al vaticinio acerca de la muerte de la razón, y con ella del fin del proyecto histórico de la modernidad (Wellmer, 2004), se añade un enfoque centrado en la relevancia del sujeto-agente según el cual la separación entre la objetividad del sistema y la subjetividad individual hacen que el mundo ya no quepa dentro de un único conjunto de ideas. El agotamiento de categorías tales como pueblo, clase, progreso y representación de lo social (Dubet, 2010); prueba que los intereses colectivos y la ideología no mantienen puntos de contacto a raíz de la incertidumbre, la pérdida de unidad y la renuncia al sacrificio en pos de la colectividad (Luhmann, 1994). En esa dirección, algunas interpretaciones señalan que el proceso evoca los veredictos sobre el fin de las ideologías propagados desde 1955, cuando las demandas específicas de los actores suplantaban las doctrinas por dispositivos técnico-funcionales¹. En

¹ En esa época, la tesis acerca del fin de las ideologías refiere a “la muerte del pensamiento marxista o de izquierda, no a la desaparición de otro tipo de ideología” (Larraín, 2010: 141). La hipótesis se extrae de la teoría de la crisis de la legitimidad desarrollada, sobre todo, por

correspondencia con el bienestarismo de la segunda posguerra y con el avance de la economía, las transformaciones no se piensan como resultados de fuerzas propiamente sociales, sino como derivaciones de la evolución estimuladas por las innovaciones tecnológicas y el desarrollo económico. Aunque la problemática referida a las luchas políticas y sociales no se descarta, el acento recae en el estricto eficientismo de la ideología tecnocrática (Habermas, 1986). El deterioro de la estabilidad y de las certezas propias del período, cuyo indicador inmediato es la crisis del Estado de bienestar y la consagración del neoliberalismo como *única alternativa*, remata en el juicio acerca de la disgregación de las grandes estructuras ideacionales de signo imperativo: al no inspirar las acciones, pasan a depender de un conjunto de micromedidas ceñidas a las solas experiencias personales (Vidal Beneyto, 2009). Tras tales modificaciones, la representación de los intereses de la clase dominante reduce su incidencia, al tiempo que se robustece la faceta de parcialidad, ya que los actores sociales no consiguen asimilar el efecto sistémico del modo de producción capitalista. Luego, los contrastes entre estilos de pensamiento predominan sobre las diferencias entre intereses de clase (Lamo de Espinosa et al., 2002); y el declive de la concepción sobre la determinación social de la conciencia hace decrecer la idea de que las máximas de quienes detentan el poder se imponen a todos; así, también se amortigua el presupuesto según el cual una vez eliminado el velo que oculta la realidad, el engaño y la falsedad quedarán definitivamente eliminados.

Más allá de las sucesivas y perdurables consideraciones de que han sido objeto, esos principios –propios de la crítica de la ideología desarrollada por Marx– siguen actuando como pauta comparativa. Contra ese fondo, se repiten los veredictos que subrayan que la ideología ha dejado de existir, que ha sido reemplazada por los simulacros, una operación reveladora de que todo se torna indecible (Baudrillard, 1980): en consonancia con el empobrecimiento de la energía crítica de la modernidad, el rasgo principal de los tiempos actuales es el “fascinante poder de la indiferencia” (Scherpe, 1998: 351). En el contexto de la desestabilización de los significados y del orden simbólico, todo lo susceptible de ocurrir ya ha ocurrido: la muerte de Dios, de la metafísica, de la historia, de las ideologías, de la revolución y de la muerte misma. Si debido a la supresión de los significados fijos e inequívocos, la posibilidad de descubrir la verdad a través del conocimiento se desploma, entonces también pierde sentido la distinción entre *lo ideológico* y *lo no ideológico* (Foucault, 2000).

También se alega que el desgajamiento de las representaciones sociales con expectativas complementarias y, en contrapartida, el surgimiento de diferentes creencias sobre la realidad, ponen en cuestión la noción de ideología, tanto evaluativamente como analíticamente. En la primera acepción, es falsa conciencia, parcialidad, superstición religiosa, un punto de vista distintivo del corpus conceptual que sostiene que la historia ha llegado a su punto culminante (Geertz, 2003). En la segunda, en cambio, no sólo encierra significados materiales relativos a la distribución de bienes, sino acepciones morales inherentes al respeto, la dignidad y el reconocimiento (Honneth, 2010), este último entendido como “acto moral [...] anclado como acontecimiento cotidiano en el mundo social” (Honneth, 2006: 134).

¿A qué factores se imputa la desaparición de la ideología del horizonte intelectual? Según Ricœur (2008), se trata de un fallo teórico y metodológico que, en lugar de considerarlas conjuntamente, separa la distorsión de la legitimación del orden y de la integración. Ello impide captar el aspecto de unidad e integridad grupal que funda la ideología, perspectiva que permite entender la distorsión y la legitimación como fenómenos estrechamente ligados a los cambios de la estructura de los grupos. Cuando las jerarquías sociales se complejizan y se vuelven conflictivas, la ideología ataca la identidad y la unidad, proceso que desemboca en la dependencia de la integración respecto de la distorsión; de ese modo, continúa repitiéndose una integración ficticia, en virtud de que la imposibilidad de cumplir con las condiciones de univocidad y neutralidad sella la ruina de las pretensiones teóricas de la ideología. No obstante, aun considerando su carácter polisémico y político, nada habilita a pensarla como algo confuso y arbitrario.

En los términos de Eagleton (2005), el eclipse de la ideología se vincula, entre otras causas, con la extendida difusión de las teorías de la posmodernidad, su rechazo de las verdades absolutas y la reformulación de los nexos entre racionalidad, intereses y poder. Así como la segunda posguerra estuvo marcada por el acabamiento de la ceguera irracional y, a la vez, por el exceso de racionalismo en virtud de la clausura, resistencia a las innovaciones, carga afectiva y demandas de adhesión incondicional del fascismo y el estalinismo, hoy en día predomina la hostilidad hacia la crítica ideológica. Al calor de la avanzada posmodernista, con su impugnación de toda teleología, el foco se sitúa en los contenidos totalitarios y metafísicos de la ideología, asunto que confirma el núcleo duro del engaño que la constituye. El problema no refiere únicamente a los sistemas de creencias, sino a cuestiones concernientes al poder; es decir, a la legitimación de las relaciones de dominio. Sin embargo, no todas

las ideologías son opresoras y legitimadoras; entenderlas de esa forma implicaría una concepción reduccionista demasiado sesgada hacia el desenvolvimiento de ideas falsas directamente acopladas a los intereses de la clase dominante. Tampoco son, sin más, reproducciones performativas del orden social carentes de énfasis proposicional, sea éste normativo o moral: si sus enunciados no fueran verdaderos, su eficacia se vería seriamente afectada, aún cuando todavía portan proposiciones falsas que ratifican sistemas sociales injustos y opresivos y conducen al universalismo, la racionalización y el autoengaño. Por tanto, según Eagleton, la ideología no sólo refleja posiciones pasivas previamente constituidas, sino que contribuye a la instauración de intereses sociales. La teoría de la ideología, entonces, mantiene todo su valor precisamente porque permite iluminar el proceso de confrontación y liberación de los poderes del Estado.

Persistencias del concepto

Pese a las afirmaciones acerca del *colapso de la ideología*, si algo caracteriza al mundo actual es, precisamente, su carácter *ideológico* (Norval, 2000). El estado de cosas existente es resultado de la consagración de un “capitalismo tardío, transnacional y globalizado” (Grüner, 2002: 83) al que ya nada parecería oponérsele –como bien sugiere Jameson (2000), “hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y la naturaleza que el derrumbe del capitalismo” (p.11). En tal sentido, no es atinado desertar de su estudio, ni tratar de domesticarla (Thompson, 2002), sino situar el problema en el marco de las condiciones de parcelación de la modernidad.

Aun cuando autores como Lyotard, Foucault y Baudrillard desconfían del concepto, y considerando que en sus escritos se introduce sin demasiada sistematicidad, el término sigue integrando el vocabulario de los diccionarios sociológicos, textos donde se le atribuye un puesto central en el repertorio terminológico: de un modo general, se lo define como el agregado de valores, creencias parcialmente verdaderas y parcialmente falsas, opiniones, actitudes, inherentes a las cualidades del hombre y de la sociedad (Gallino, 1995); las referencias se extienden a la constitución y funcionamiento social del pasado y el presente, lo mismo que a su devenir; el grado de codificación y especificación varía en relación con su capacidad para describir, explicar y, especialmente, para justificar el estado de la colectividad y de sus miembros, es decir, su organización política y social (Boudon y Bourricaud, 1990). Los analistas que

retoman el concepto, algunos de los cuales se tratan en el presente escrito, entienden que la ideología alude a asuntos deseables y correctos, incluidas las justificaciones para seguir manteniéndolos. Dado que consiste en una visión del mundo compartida por un número apreciable de personas cuyos principios se oponen a otras concepciones, su existencia es propiamente social y traza lo que Weber denomina *politeísmo valorativo*. En tanto entramado compuesto por una variedad de ideas de distinto género, posibilita aprehender el mundo, entenderlo, y si cabe, aplicar sus premisas para cambiarlo. En su interior coexisten elementos prescriptivos y descriptivos, pues no sólo encierra una consideración acerca de las cosas mundanas, sino que en la medida de su asimilación y fortalecimiento, toma la forma de explicación, adquiere competencia para descubrir y desvelar. Luego, actuar ideológicamente supone “imponer a las cosas un criterio sobre las cosas mismas; es conquistar el mundo a lomo de nuestras ideas, desconocerlo definitivamente” (Lull et al., 2006: 30), otorgar sentido a las palabras según las circunstancias ideológicas en que se pronuncian, valerse de cláusulas para interpretar la realidad de la que no puede saberse otra cosa que “no sea lo que esas fórmulas dicen” (Reboul, 1986: 8). Así, sus contenidos son a la vez religiosos y opresivos: al decir cómo es el mundo, tranquilizan; y constriñen cuando alegan que quien no adhiere a ellos es alguien que falta a la verdad. Hacer lo que la ideología indica, tiene implicancias cognitivas relacionadas con las representaciones mentales almacenadas en la memoria para ser usadas en situaciones en las que se interpretan acciones, interacciones, acontecimientos y discursos; es decir que las reglas compartidas intervienen en cuestiones socialmente relevantes (van Dijk, 1980). Al igual que otros sistemas cognitivos, la ideología se organiza jerárquicamente: sus proposiciones no responden a un orden arbitrario, sino que algunas son tan generales que dominan y condicionan al resto. Como también engloba opiniones y actitudes, conjuga tópicos interpretativos y otros directamente ensamblados con la acción, a lo que se añade el hecho de que ninguna existe independientemente, sino vinculada con otras.

En un horizonte saturado de definiciones, el presente documento de trabajo procura bosquejar un mapa de la cuestión, analizando la noción de ideología en las concepciones de Marx, Durkheim y Weber; el tratamiento del tema por parte de Parsons y Merton; el sentido que el mismo adquiere en el marco del giro comunicativo que Habermas y Luhmann imprimen a las discusiones sociológicas desde la década de 1960; por último, la especificidad de los enunciados de Althusser y Žižek. Una vez hecho esto, se estará en condiciones de efectuar un balance a partir de los niveles

analíticos de la ideología. El propósito que guía la exposición se apoya en la premisa de que, aún cuando la ideología forma parte del acervo categorial de la teoría sociológica que ha sido cuestionado durante los últimos años, todavía es posible sostener la validez de este concepto, así como su potencialidad heurística y crítica.

1. LA IDEOLOGÍA EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA CLÁSICA

Volver a las concepciones clásicas sobre la ideología no implica sintetizarlas “como si la compleja historia del concepto [...] se pudiese llevar ahora a una culminación natural” que diera por acabada dicha historia (Thompson, 2002: 81). El retorno a esas fuentes persigue identificar la estrecha relación entre la complejización social y la complejización ideológica, entre un cierto desorden propio de la modernidad –que surca la trama de interacciones– y sus referencias en el plano de las ideas (Munné, 1994).

Como se sabe, la ideología constituye una pieza fundamental del pensamiento sociológico clásico, ya que contribuye a la caracterización de la dinámica societal y, especialmente, a la de la sociedad moderna. Marx, Durkheim y Weber tratan el problema desde perspectivas singulares, aunque los tres destacan su importancia como motor de la acción humana, sea a partir de la influencia ejercida por la religión sobre la conducta, sea a través de los mecanismos de transmisión ideológica y de reproducción social, lo mismo que del análisis de la relación entre ciencia e ideología. A la luz del cuestionamiento que hoy sobrelleva el concepto, resulta relevante examinar las elaboraciones de los *padres fundadores*, a fin de aclarar su pertinencia para el estudio y comprensión de la sociedad contemporánea. Lo que sigue, entonces, tiene sólo dos propósitos: precisar las diferentes formas que adopta según los enfoques de Marx, Durkheim y Weber para, ulteriormente, compararlos con los tratamientos contemporáneos².

1.1. *Ideología como deformación y ocultamiento de la realidad*

En el campo de las ciencias sociales, y también en el ámbito de la política, el concepto marxiano de ideología sigue gozando de amplias repercusiones, a punto tal que los usos que se le otorgan y los debates suscitados con posterioridad a la formulación de Marx, se presentan como recuperaciones y desarrollos, o bien como

² Vale la pena señalar algunos fecundos desarrollos sociológicos contemporáneos del concepto, que contrarían las impugnaciones. Véanse, entre otros, Boltanski y Chiapello (2002) y Sennett (2000).

cuestionamientos de su legado. Dado que las interpretaciones varían, lo que sigue es una sucinta y esquemática reconstrucción de su tratamiento con base en los propios textos del autor³.

1.1.1. Ideología y enajenación

Una primera aproximación se encuentra en el escrito introductorio a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y en *Sobre la cuestión judía*. En el primero, Marx se refiere a las ideas religiosas como una expresión de la realidad que comporta una protesta frente a ella; las promesas de una vida mejor después de la muerte son, al mismo tiempo, reflejo y denuncia de la miseria social real. En consecuencia, la religión constituye la forma extrema de la alienación humana, un rasgo funcional al orden existente que adormece a los sujetos padecientes: aun cuando para la crítica de las ideologías se introduce la perspectiva de una redención, en cuanto *opio del pueblo* impide todo cuestionamiento del estado de cosas.

En el segundo texto, Marx señala el contraste entre los principios proclamados por el Estado moderno, plasmados emblemáticamente en los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y la situación vigente en la sociedad civil. En tanto comunidad ideal, el Estado se escinde de la existencia material de la sociedad civil, se contrapone a ella y hace que los hombres se reconozcan por medio de un rodeo: a la vida en la sociedad burguesa en la que las personas se guían por sus fines privados, se añade una segunda vida como ciudadanos del Estado donde reinan los intereses universales. Luego, el Estado representa otra expresión de la enajenación que embellece la realidad, aunque dejándola tal cual está⁴.

Así, si bien en las reflexiones tempranas la noción de ideología se halla apenas delineada, sobresalen las ideas religiosas y los principios de la burguesía entendidos como manifestaciones ideales que resultan en la enajenación de la conciencia, mientras favorecen la perpetuación del orden existente. Por ello, Marx plantea que para emancipar realmente al hombre, no basta con una revolución parcial que envíe la religión al ámbito privado y reconozca su libertad sólo en el plano del derecho formal, sino que es preciso atacar las condiciones sociales que la sostienen mediante

³ Puede decirse que se trata de una lectura *clásica* que no desconoce algunas de las explicaciones contrastantes surgidas en el último tiempo, como los casos de Balibar (2000), Bensaïd (2003), Derrida (1998) y Eagleton (2011).

⁴ Al igual que en el caso de la crítica de la religión, aquí se verifica una ambivalencia fundamental: mientras los principios del Estado moderno indican un hiato entre idea y realidad, funge a la vez como una base normativa que permite reconocer ese hiato.

una revolución total.

1.1.2. *Ideología, dominación y crítica de la ideología*

En *La ideología alemana*, Marx y Engels emplean el vocablo para referirse a la filosofía hegeliana dominante en Alemania durante la primera mitad del siglo XIX, corriente que concibe el desarrollo histórico como una *historia de las ideas*, o el desenvolvimiento y objetivación de determinados conceptos en distintos momentos de la vida de los hombres. Los neohegelianos, en cambio, se centran en el problema de la alienación; es decir, en las *ideas falsas* que los seres humanos se forman sobre sí mismos y cuya conformación es objeto de crítica y explicación, de modo de contribuir al cambio de las condiciones existentes. En contraposición con dicha perspectiva filosófica, a la que cuestionan por su contenido ideológico, Marx y Engels elaboran su *concepción materialista de la historia*: las ideas, representaciones y formas de conciencia a ellas vinculadas, deben explicarse comenzando por el proceso de vida real de los hombres, de las relaciones sociales que entablan para producir la vida material; además, si lo que se pretende es modificar esas formas de conciencia, es necesario cambiar las condiciones sociales que las hacen surgir, puesto que la sola crítica teórica no basta.

Los fundamentos de *La ideología alemana* engloban lo que Althusser (1968) alguna vez llamó “ruptura epistemológica” (p. 25); es decir, el pasaje a un momento de madurez científica correspondiente a la ciencia del materialismo histórico y a la filosofía del materialismo dialéctico; el tránsito hacia un período, como lo denomina con mayor precisión Ricœur (2008), en el que aparece un nuevo vocabulario nutrido por términos como “modo de producción”, “relaciones sociales de producción”, “fuerzas productivas”, etc. Allí, Marx y Engels objetan especialmente la autonomía de las ideas propia de la filosofía alemana, y la sitúan en el contexto histórico del que emergen:

la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden [...] no tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento [...] No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia (2005: 26).

En esa obra, la ideología alude a los distintos tipos de ideas y representaciones (filosóficas, morales, religiosas, políticas, etc.) preponderantes en una sociedad en un determinado período histórico, supremacía vinculada con las relaciones de domina-

ción en ella vigentes: las ideas dominantes de cada época, entonces, son las ideas de la clase dominante, puesto que quienes controlan los medios de producción material disponen también de los medios para la producción espiritual y la subordinación de las ideas de los sectores oprimidos. El poder material de la clase dominante sobre el conjunto de la sociedad tiene su correlato en el plano espiritual, ya que la producción y difusión de las ideas dominantes contribuye a moldear la conciencia de los dominados.

Como resultado de la división entre trabajo intelectual y manual –la que también se expresa en el interior de la clase dominante, con miembros *activos* ligados al proceso de producción material y otros inactivos– se desarrolla una capa de pensadores e intelectuales (*ideólogos*) encargados de la elaboración teórica de sus ideas y representaciones. La ideología adquiere así el estatuto de un fenómeno que es el efecto de los modos de producción donde existen clases sociales, estrechamente asociado a la clase opresora y que, por ende, no debe confundirse con las ideas o representaciones *en general*. Dado que para la consecución de sus propios fines la clase dominante tiende a presentar sus intereses particulares como los intereses generales de la sociedad expresados en el plano ideal, la ideología cobra la forma de un mecanismo que deforma y oculta la realidad: con el objetivo de alcanzar el consenso de los sectores oprimidos con las relaciones de producción existentes, contribuye a la reproducción del orden social⁵.

En el marco de esa interpretación, resulta imperiosa la crítica de la ideología: a fin de diferenciarse de los neohegelianos, se la concibe como una actividad indisociable de la práctica revolucionaria; esto es, una labor práctico-crítica que se desarrolla en dos niveles: en el terreno teórico, *las armas de la crítica* procuran poner de manifiesto las relaciones sociales de opresión veladas por la ideología, explicar y cuestionar las condiciones que las posibilitan; en el terreno práctico, la crítica se exterioriza como *crítica de las armas*, es decir, como la lucha política por abolir el estado de cosas existente.

Es necesario efectuar una última referencia a la metáfora de la cámara fotográfica de la que se valen Marx y Engels en *La ideología alemana*; allí sostienen que

la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina

⁵ Vale aclarar que la idea de falsa conciencia, ciertamente supuesta en la anterior afirmación, pertenece a György Lukács (1970), antes que a Marx.

responde a su proceso de vida directamente físico (2005: 26).

En relación con esa afirmación, en ocasiones se ha aseverado que el elemento característico de la ideología es la presentación de la realidad de manera invertida. Pero como se señaló anteriormente, lo específico de los mecanismos ideológicos en los distintos modos de producción radica en la tergiversación de la determinada naturaleza de las relaciones sociales. Como se verá luego, el problema de la inversión de la realidad es más bien un rasgo adquirido por la ideología en el capitalismo, donde las propias relaciones sociales entre los hombres se despliegan en forma invertida.

1.1.3. *Ideología y estructura social*

En el escrito que prologa la *Contribución a la crítica de la economía política*, la noción de ideología pierde la centralidad que poseía en el texto antes citado, aunque conserva sus cualidades fundamentales. Marx propone una síntesis de la concepción materialista de la historia, y para detallar el concepto de modo de producción, recurre a una metáfora arquitectónica. Es importante destacar que el autor se refiere aquí sólo a los modos de producción donde existen clases o algún grado de estratificación social (asiático, antiguo, feudal, burgués), lo que requiere la figura de la organización estatal como instancia separada y situada por encima de la estructura social. Las distintas formaciones sociales se caracterizan por poseer determinadas relaciones de producción, condicionadas por un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Tales relaciones constituyen la estructura económica de la sociedad, “la base real sobre la que se eleva un edificio jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social” (Marx, 2008: 4). Cuando el desarrollo de las fuerzas productivas entra en contradicción con las relaciones de producción, se abre un período de cambio social.

Sobre esa base, la ideología se liga a las manifestaciones superestructurales vinculadas a los distintos modos de producción: las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas son otras tantas *formas ideológicas* mediante las cuales los hombres adquieren conciencia de las relaciones y conflictos sociales existentes en un determinado período histórico. En ese sentido, lo ideológico no se asocia tan directamente con el encubrimiento de las relaciones sociales, sino con un conjunto de ideas, representaciones y expresiones culturales que moldean la conciencia pero que, con todo, no se descargan de su carácter sesgado. Luego, se reafirma la idea de que el estudio de un modo de producción requiere discernir entre los cambios ma-

teriales acaecidos en las condiciones económicas y las formas ideológicas mediante las cuales los hombres adquieren conciencia de esas relaciones y conflictos, al tiempo que demanda explicar las últimas en función de los primeros. Así como no es posible juzgar lo que un hombre es por lo que dice y piensa de sí mismo, así también toda consideración científica de los procesos de cambio social supone la toma de distancia de las ideas dominantes acerca de ellos, único modo de analizar las contradicciones de la vida material.

1.1.4. *La ideología como inversión de la realidad*

En último lugar, el concepto de ideología se relaciona con el fetichismo de la mercancía tal como aparece en el primer capítulo de *El capital*⁶. La mercancía es la forma social general adquirida por los productos del trabajo humano en la sociedad capitalista, donde las relaciones de carácter mercantil se generalizan al punto de abarcar el propio trabajo humano. En cuanto principio básico de esa sociedad, contiene *valor de uso* –expresado en el cuerpo de la mercancía y resultante del trabajo concreto materializado en ella– y *valor* –expresado en el intercambio en el mercado, donde las mercancías se cambian por proporciones equivalentes de trabajo humano abstracto. Según Marx, el fetichismo de la mercancía

les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de las cosas y, por lo tanto, también refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación de objetos, existente fuera de ellos (2000: 103).

Así, el signo ideológico de la mercancía⁷ deforma e invierte la realidad, atribuyéndole a las cosas propiedades sociales de las que naturalmente carecen y exponiendo las relaciones sociales como relaciones entre cosas. El *secreto* revelado por la crítica de la ideología, inadvertido para la economía política burguesa, pone de manifiesto que no es el trabajo humano en sí mismo lo que otorga valor a las cosas, sino un determinado procedimiento social de trabajo. De allí deriva el concepto de valor, expresión de una concreta relación social que descansa en la negación del carácter

⁶ Un interesante análisis sobre el nexo entre fetichismo e ideología se encuentra en la obra de Žižek, a la que se concederá atención más adelante.

⁷ La mercancía aparece allí donde los hombres producen de manera privada e independientemente los unos de los otros, y sólo se vinculan después de producir a través del intercambio de los productos de su trabajo. Debido a ese carácter anárquico de la producción, se hace necesaria la instancia del mercado y del valor como mecanismo de regulación social.

social del trabajo al momento de producir⁸.

Aun cuando el fetichismo de la mercancía constituye una forma especialmente importante, la sociedad capitalista está signada por la ideología que difumina e invierte la realidad, en cuyo marco los ideales de libertad, igualdad y fraternidad ocultan la opresión, la desigualdad y la lucha de unos hombres contra otros.

1.2. Sentido común, representaciones y educación moral

Para captar la especificidad de la ideología según la perspectiva de Durkheim, cabe adentrarse en el problema a partir de tres ejes analíticos: la concepción de la ideología como obstáculo para el desarrollo de la ciencia positiva, su estrecha relación con los aspectos representacionales del orden social y los mecanismos de transmisión ideológica y reproducción social a través de la educación moral.

1.2.1. Ciencia versus ideología

La primera aproximación a la ideología alude a un modo generalizado de ejercer la actividad científica que entorpece el estudio metódico de los hechos sociales. Específicamente, refiere a aquellos enfoques que al incorporar y reelaborar nociones de sentido común, fusionan *lo que es* con *lo que debe ser*, de donde derivan orientaciones para la práctica:

en lugar de observar las cosas, de describirlas y de compararlas, nos contentamos con tomar conciencia de nuestras ideas, de analizarlas, de combinarlas. En lugar de hacer una ciencia de realidades, no hacemos más que un análisis ideológico (Durkheim, 1982: 35).

Cuando profundiza sobre el método sociológico, Durkheim sostiene que es propio de toda ciencia atravesar una fase *ideológica* durante la cual las ideas previas reemplazan el análisis de los hechos; dada la peculiaridad de su objeto de estudio intrínsecamente entrelazado con el pensamiento de sentido común, la sociología es especialmente propensa a caer en ello. Sin embargo, tales inclinaciones conspiran contra el desarrollo del conocimiento objetivo, puesto que las nociones vulgares son “una especie de fantasma que nos desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y no obstante nosotros tomamos por las cosas mismas” (Durkheim, 1982: 37). Para instituirse verdaderamente como disciplina científica, la sociología debe trasponer la

⁸ Isaak Rubin (1974) destaca la importancia sociológica de la teoría del valor, lo mismo que la del problema del fetichismo de la mercancía.

fase ideológica, cultivar la *objetividad* mediante el abandono de las nociones previas y emprender el estudio de los hechos sociales tratándolos como cosas exteriores al sujeto pasibles de observación y explicación.

En la línea de la conceptualización de Marx, Durkheim entiende que la ideología desfigura y oculta la realidad y se contrapone al análisis científico. Pero en lo relativo a la relación con la ciencia y su objeto de estudio, las diferencias son sustanciales: mientras Marx juzga que se trata de una teoría crítica cuyo objeto es la actividad humana sensible susceptible de transformación, Durkheim se inspira en el positivismo, lo que lo lleva a asimilar el método de la sociología al de las ciencias naturales y a concebir su objeto como una realidad dada y ajena a la voluntad de los hombres. De hecho, la coincidencia entre *ser* y *deber ser* implícita en la perspectiva marxista es privativa de la ideología, aunque no de una ciencia en sentido propio.

1.2.2. Ideología y representaciones

En paralelo con el uso explícito del vocablo ideología en los términos consignados, el concepto puede vincularse con su noción de representación colectiva. Pese a emplearlo recurrentemente, “su utilización nunca produjo un enunciado específico que identificara con claridad cuál es el significado que Durkheim le otorgaba” (Nocera, 2009: 106).⁹ Al vaivén de la flexibilización de las ideas de sus primeros escritos –donde la conciencia colectiva se halla rigurosamente determinada por las características morfológicas del medio social–, en “Representaciones individuales y representaciones colectivas” y otros textos posteriores (Durkheim, 1997 y 2007) propone una lectura alternativa centrada en lo representacional¹⁰.

Dice allí que las representaciones individuales se traducen en representaciones colectivas de carácter social, movimiento que conlleva la autonomía relativa de lo colectivo. Con ello, la rigidez del hecho social es sucedida por una formulación nueva y más abierta orientada “hacia los imaginarios instituyentes de las realidades sociales”, sin abandonar el énfasis respecto de la influencia ejercida por la realidad sobre las ideas y las creencias (Sidicaro, 2000: 11).

⁹ Al problema inicial acerca del escaso tratamiento del vínculo entre ideología y representación, hay que añadirle la exigua precisión y sistematicidad de la representación. Resulta llamativo que dada su preocupación por lograr la aceptación de la existencia de tipos colectivos de representaciones, diferentes a las individuales, nunca esclarezca el significado del término; sobre todo, si se tiene en cuenta que la definición conceptual es parte de los imperativos ineludibles de su postura metodológica. Véase Ramírez Plascencia (2007).

¹⁰ Un buen análisis de este viraje se encuentra, entre otros, en Lukes (1984).

El orden de fenómenos llamados representaciones posee rasgos propios no homologables a los hechos naturales, aunque ninguna representación se produce “sin obrar sobre el cuerpo y sobre el espíritu” (Durkheim, 2000: 41) y sobre las mismas representaciones, sean éstas presentes o pasadas. Su autonomía se liga a la existencia de un *sustrato*¹¹ conformado por el conjunto de los individuos asociados, cuyas maneras de actuar y de pensar *emanan de un poder moral* que los sobrepasa. Así, las representaciones colectivas, exteriores a la conciencia individual no son el producto de individuos aislados, sino de fuerzas *sui generis* resultantes de la asociación o combinación entre ellos, proceso de carácter eminentemente social. La acción de tales fuerzas convierte al individuo *en otra cosa*, de modo que el fondo de la vida colectiva no emerge de las partes, sino de la reunión de los individuos; pero a medida que la asociación se constituye, origina fenómenos que no proceden directamente de la naturaleza de los elementos asociados. Así, las representaciones que surgen en una sociedad determinada expresan esa realidad colectiva, pero no constituyen un mero reflejo del sustrato social. En efecto, Durkheim plantea que

la materia prima de toda conciencia social está en estrecha relación [...] con la naturaleza del sustrato. Pero una vez que se ha constituido así un primer fondo de representaciones, éstas se hacen [...] realidades parcialmente autónomas, que viven con vida propia. Tienen el poder de atraerse, de repelerse, de formar entre ellas síntesis de toda especie, que son determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en cuyo seno evolucionan. Por consiguiente, las representaciones nuevas que son el producto de esta síntesis [...] tienen por causas próximas otras representaciones colectivas, no tal o cual carácter de la estructura social (2000: 54-55).

La religión –con su “lujuriosa vegetación de mitos y leyendas” (Durkheim, 2000: 55)–, constituye el ejemplo más ilustrativo del vínculo entre creencias y relación social, lazo regido por leyes de ideación que es preciso investigar. En *Las formas elementales de la vida religiosa* reafirma dicho planteo, deslindándose explícitamente del materialismo histórico: pese a depender de su sustrato, la conciencia colectiva no es un simple epifenómeno de la base morfológica, puesto que su consistencia implica una particular síntesis de las conciencias individuales, que “da lugar a que surja todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que una vez en vida, obedecen a leyes propias” (Durkheim, 2007: 394-395). La religión, entonces, es un producto eminentemente social que expresa una necesidad permanente y se encuentra en el

¹¹ El concepto de *sustrato* experimenta un cambio, pues desde “las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados” (Durkheim, 1994:104) pasa a apoyarse “más directamente en el plano de las representaciones individuales [...] cuya combinación, nuevamente, daría paso a la diferencia específica que caracteriza a las colectivas” (Nocera, 2009:107).

origen de una pluralidad de instituciones de la sociedad. Todas las manifestaciones religiosas, desde las más simples hasta las más complejas, poseen una dimensión teórica referida al sistema de representaciones colectivas sobre la realidad mundana y extra-mundana que refleja la sociedad, pero de manera transformada e idealizada; la dimensión práctica, en cambio, alude al conjunto de rituales que surgen en el seno de grupos reunidos y cuya función es suscitar o recrear determinadas situaciones mentales de ese mismo grupo. La formación de ideales –de los cuales el pensamiento religioso constituye una expresión– es el resultado natural de la vida social: la sociedad necesita de ellos para adquirir conciencia de sí misma y recrearse como tal. Periódicamente, y en momentos excepcionales de efervescencia colectiva, surgen nuevos ideales que avivan las pasiones e intensifican la vida moral, plasmándose en representaciones que reflejan esa nueva realidad social.

En suma, si las representaciones colectivas se interpretan en clave ideológica, entonces quien alimenta creencias es alguien que, a diferencia de los no creyentes, accede a verdades nuevas y es sede de “mayores fuerzas para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas” (Durkheim, 2007: 388). Como la religión, la ideología necesita que los individuos se sitúen en su esfera de acción, que sus efectos se renueven mediante la práctica reiterada de su influencia. Como la religión, la ideología suscita un entusiasmo que prueba la creencia y estimula la idea de sociedad, el alma de ambas.

1.2.3. Educación y reproducción social

Pero las representaciones colectivas no son sólo una expresión de la sociedad, sino que contribuyen a reproducirla: su imperio y su transmisión moldean las conciencias individuales de los sujetos que la integran. En *La educación moral* pueden encontrarse algunas claves acerca de la transmisión ideológica y la reproducción social. En efecto, tras afirmar que la moral es un sistema de reglas de acción que determina la conducta –indica cómo debe actuar el individuo en cada caso y diferencia las conductas correctas de las incorrectas–, Durkheim plantea que la educación es el ámbito adecuado para transmitirla: una acción *sui generis* que ejercen los adultos sobre las jóvenes generaciones, a quienes inculcan ideas, sentimientos y costumbres de la sociedad y les permiten dejar de lado su ser puramente individual y dominar sus propias inclinaciones. En virtud de su carácter moral, la educación crea el *ser social* actuando sobre los tres elementos constitutivos de la moralidad: el espíritu de

disciplina, la adhesión a grupos sociales y la inteligencia de la moral.

En cuanto guía de las acciones, el espíritu de disciplina es una autoridad que las determina y, simultáneamente, reduce la arbitrariedad individual. A diferencia de los hábitos y sentimientos propios del fuero íntimo, las reglas morales actúan desde el exterior, constituyen una orden que manda y que se impone; por tanto, no es posible modificarla según los deseos personales. Se trata de la herramienta de la que dispone la sociedad para crear un comportamiento regular que le asigne fines determinados al sujeto y limite su horizonte de posibilidades. Genera un sistema de prohibiciones que disminuye la potencialidad humana y la hace dependiente de algo externo a ella misma. Su correcto funcionamiento es condición de posibilidad para que surja una voluntad reflexiva y personal que facilite a la persona ser dueña de sí misma, algo indispensable para alcanzar el estado de libertad. En ese sentido, la *autonomía de la voluntad* sólo puede alcanzarse una vez que aparece la regla, pues ella misma es fruto de la reglamentación. Para llegar a ser libre, el individuo debe aprender a dominar sus impulsos, a proponerse objetivos próximos y realizables y a dejar de lado aquellos infinitamente lejanos e inalcanzables. La adquisición de intereses y finalidades superiores a los propios depende de la intervención de la educación moral, pero en este caso a través de la adhesión a los grupos sociales de los que forma parte. Debe hacer que el individuo tome conciencia de que, en tanto tal, es un ser limitado que requiere de otros para vivir y para cultivarse, y que es en el marco de la vida colectiva donde obtiene todo aquello que lo eleva por encima de la mera animalidad. Finalmente, la educación debe enseñar la moral existente en la sociedad, debe explicar y hacer inteligibles los valores, las normas y las costumbres, brindándole al sujeto la posibilidad de tomar plena conciencia de las razones de su conducta y la oportunidad de acatar racionalmente las reglas morales: “el orden simbólico [...] facilita el reconocimiento por parte del individuo de que puede ejercer agencia [...] Esto porque los símbolos sociales comunes son el resultado de una inmensa cooperación y una multitud de diferentes mentes” (Schilling, 2008: 219).

Como se advierte, la socialización por vía de la educación moral, infunde un sistema de ideas que contribuye a la reproducción del orden social: por un lado, se basa en una imagen peculiar de autonomía en términos de conciencia de los propios límites y obediencia racional y voluntaria de las normas existentes de hecho; por otro, moldea las representaciones individuales para adecuarlas a los fines de la vida colectiva y para generar concepciones acerca de la sociedad vigente como algo bueno y deseable.

1.3. Las concepciones del mundo

Aunque en la obra de Weber no se encuentra una definición explícita de ideología, sus textos soportan una lectura en esa dirección, precisamente cuando se observan los conceptos de cosmovisión o imagen del mundo, orden legítimo y dominación y ciencia libre de valores. Todos ellos dan la pauta de que las ideas no sólo se encuentran en la base de los procesos de legitimación de los intereses materiales e ideales, sino que también “pueden ocultar intereses diferentes de aquellos que aparentan servir” (Larraín, 2009: 86). Sin embargo, el centro de atención no descansa en el enmascaramiento, sino en la relación entre los intereses grupales y la configuración de una visión del mundo no reductiva, mecánica ni monocausal.

1.3.1. *Ideología y cosmovisiones*

En la introducción a los artículos publicados entre 1915 y 1919¹², Weber afirma que su objeto de estudio –los sistemas religiosamente determinados– revisten interés pues reglamentan la vida y constituyen “estímulos prácticos para la acción” (Weber, 1987: 194) con repercusiones psicológicas y pragmáticas. No obstante, lo propio de la religiosidad no es la simple función de su sujeto característico; no representa su ideología ni refleja sus intereses materiales o ideales, ya que sus cualidades provienen de fuentes propiamente religiosas.

Si esos atributos se extienden a la ideología, puede verse que entre una y otra existen puntos de contacto. Por un lado, comparte con la religión la relación entre ideas y asignación de sentido: así como el credo promete bienes de salvación para liberarse de las desgracias, la ideología ofrece la liberación de la esclavitud política y social, articulándose ambas con un tipo de fe sustentada en la redención. Se trata de una toma de posición ante la realidad que, además de incluir la percepción del sinsentido del mundo, encierra una exigencia dirigida a conferírsele; una racionalización teórica y práctica, intelectual y teleológica (Kalberg, 2005) que traza “la imagen del mundo y de la conducta en la vida” (Weber, 1987: 205)¹³.

¹² Reunidos bajo el título “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión”, forman parte del primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*.

¹³ Dice Kalberg (2011) que sólo en raras ocasiones “Max Weber ha sido apreciado como un sociólogo que confirió extrema importancia a las visiones del mundo en la constitución de los grupos sociales y a la comprensión del cambio social” (p. 208). Y añade que sus intérpretes no han examinado “el estatus general de las visiones de mundo en su sociología o la manera en que ellas influyen en la acción cotidiana y el desarrollo histórico” (p. 208).

En segundo lugar, tanto las religiones como las ideologías cuentan con capas intelectuales que elaboran racionalmente las exigencias y las configuran en términos de metodización de la conducta¹⁴. Con ello, introducen un cierto grado de racionalización teórica que da cuenta de la realidad mundana y que, al mismo tiempo, alude al conjunto de estímulos prácticos para la acción¹⁵. Las religiones proféticas –prototipos de dichas cosmovisiones– se organizan en torno a una doctrina de carácter teórico cuyos postulados abarcan una explicación acerca de la distancia entre mérito y destino (Weber, 1987: 200), disociación resuelta mediante la compensación del sufrimiento terrenal en la vida ultraterrena; con una estructura similar, las ideologías totales también explican el fenómeno, aunque la liberación del sufrimiento en este mundo se resuelve allí mismo. En tercer término, y ligado a lo anterior, la distinción weberiana entre comunidad y sociedad –una de cuyas peculiaridades consiste en perfilar las líneas de contraste entre devoción e impersonalidad– da cuenta de un giro fundamental: del cómo se hace –pregunta orientada por la racionalidad según fines– se pasa al qué se hace y para quién –interrogante afirmado en la racionalidad según valores. El desplazamiento concierne tanto a la religión como a la ideología, puesto que en los dos casos las retribuciones son filtradas a través de la oposición entre teodicea del sufrimiento y teodicea de la felicidad¹⁶, al tiempo que la comunidad se convierte en el objeto colectivo de redención, mientras el salvador es el administrador de la “economía de la salvación” (Weber, 1987: 199). Una vez sentadas las bases de la valoración positiva del sufrimiento, el movimiento se expande e intensifica en los sectores sociales menos aventajados.

En abierta disputa con las lecturas mecanicistas del materialismo histórico –y su concepción de las cosmovisiones como simple reflejo de los intereses materiales–, Weber busca destacar la influencia práctica de las ideas sobre las acciones y la marcha de la historia. En una conocida afirmación, plantea que

son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las “imágenes del mundo” creadas por las “ideas”, han determinado con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses (Weber, 1987: 204).

Así, lejos de concebir las ideas como mera función de las estructuras sociales,

¹⁴ El modo de esa construcción tiene efectos decisivos sobre la economía; véase Weber (1987: 206).

¹⁵ Véase Aronson y Weisz (2005).

¹⁶ En cuanto fórmula universal, la teodicea de la felicidad pretende legitimar el honor, el poder, la posesión y el goce.

Weber las percibe como guías orientadoras de la conducta humana, imágenes que resultan poco confiables para los políticos, quienes las ven como amenazas a la domesticación de las masas llevada a cabo por el Estado y contrarias a los objetivos utilitarios mundanos. Asociadas a pragmáticas específicas, estimulan estilos de vida sostenidos en valores últimos y enlazados a un determinado propósito a través del cálculo de medios, moldean las acciones individuales y colectivas dotándolas de sentido (Altomare, 1996) y, simultáneamente, contribuyen a conformar la subjetividad según postulados de valor: “no son libros planificados de antemano” (Weber, 1987: 213), ni estructuras construidas sin contradicción lógica y psicológica, sino formaciones históricas de alto nivel de complejidad.

1.3.2. Ideología y legitimación

En el plano de la legitimación del orden social y la dominación también se localizan vías por donde circula la ideología. Según el autor, la validez de un orden consiste en la probabilidad de que las acciones se orienten por máximas obligatorias o modelos de conducta, las que adquieren legitimidad cuando se traducen en representaciones de ese orden. Es aquí donde Weber distingue entre fundamentos y garantías. Los primeros atañen a la autojustificación de quienes lo imponen, la cual puede fundarse en la tradición, la afectividad, la racionalidad valorativa o en razón de lo estatuido positivamente. Las segundas incumben a quienes adhieren al orden, un compromiso que le otorga legitimidad porque es tomado en cuenta en el momento de actuar; en este caso, la adhesión procede de la afectividad, la racionalidad valorativa o las creencias religiosas. Así pues, bajo ese prisma, la ideología es el conjunto de ideas y representaciones que fundamenta y garantiza la legitimidad del orden, proceso que implica modos prácticos de conducción de la vida sustentados en creencias acerca de su validez y orientador de las acciones en virtud de esas creencias.

En la misma dirección, la ideología puede asociarse a la concepción weberiana de dominación legítima. A su juicio, la dominación es la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado sobre la base de la costumbre, el puro afecto o una constelación de intereses. Sin embargo, una dominación apoyada sólo en tales motivos es relativamente endeble. Por ello, las relaciones de dominación más estables y duraderas reposan en la creencia en su legitimidad, de modo que si dicha creencia se debilita o se desvanece, la dominación en cuestión es gravemente afectada.

La articulación entre ideología y dominación, entonces, refiere al intrincado problema de la legitimación. En palabras de Ricœur (2008), la ideología colma la brecha existente entre la demanda de obediencia de toda relación de dominación y la creencia en su legitimidad, lo que desemboca en una obediencia voluntaria, en el cumplimiento de los mandatos ajenos como si fueran propios. Sintéticamente, la ideología contiene un conjunto de ideas y representaciones que enlazan las creencias de los dominados con las pretensiones de los dominadores, convirtiendo la relación de dominación en algo válido y efectivo.

1.3.3. Ciencia y valores

Finalmente, otra dimensión de la ideología se encuentra en los ensayos metodológicos¹⁷ –donde desarrolla su concepción sobre la ciencia libre de valores– y en la conferencia titulada “La ciencia como vocación”. A diferencia de la corriente positivista, tematiza el problema de los valores y el papel que desempeñan en la actividad científica. Es ampliamente conocida “la condición principal de cientificidad impuesta por Weber a las ciencias sociales [...], la Wertfreiheit, libertad de valoración, neutralidad ética o avaloratividad” (Crespo, 1996: 27). Con todo, los valores son materia de investigación, un objeto de análisis de carácter empírico que se pone en evidencia en los estudios acerca de la influencia de los valores religiosos, prevalecientes en distintas culturas, sobre la conducta económica de los creyentes (Rovira, 2004). En el procedimiento de selección de los objetos de investigación intervienen activamente, puesto que contribuyen al recorte –dentro de la realidad caótica– de aquellos fenómenos que revisten interés para la cultura de la época y para las inquietudes del propio investigador, quien elige ciertos temas en detrimento de otros. De aquí proviene la distinción entre el conocimiento de lo que es y de lo que debe ser, un asunto que envía nuevamente al universo valorativo: la ciencia carece de herramientas para dar cuenta de lo que debe ser; sólo dispone de instrumentos apropiados para registrar lo que efectivamente es. Weber sostiene enfáticamente que “jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica” (2006: 41), criterio que se completa con el rechazo a que los docentes utilicen el espacio del aula para difundir y promover sus propias cosmovisiones y posicionamientos políticos, a menos que se habilite al

¹⁷ Especialmente, en “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” y en “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”.

público de los estudiantes a exteriorizar sus propias opiniones.

Como indica Aguilar Villanueva, la libertad de valores, antes que un problema epistemológico y metodológico, es principalmente una cuestión política, una forma de evitar la coartada de concebir el Estado “como ‘hecho de razón’ y ‘hecho jurídico-moral’, embozando la realidad arcaica, neofeudal, de su poder militar y burocrático incontenible” (1984: 59). Luego, la ciencia no está exenta de ideología; contrariamente, al concebir la neutralidad en términos de responsabilidad política y de crítica del formato estatal realmente existente, se carga de contenidos ideológicos, sobre todo por la advertencia que contiene acerca de la complejidad del nexo entre razón científica y razón de Estado: en otras palabras, cuando se hace consciente la distancia que separa la verdad de la fuerza. Por tal razón, así como los valores intervienen manifiestamente en el recorte del objeto, su injerencia permanece en el curso de la investigación, pues constituyen un fondo de reserva crítica que resguarda del peligro de la cientifización del Estado, del “sofocamiento y anonadamiento de las fuerzas políticas reales” (Aguilar Villanueva, 1984: 65) y de la oposición entre conocimiento científico-social y requerimientos y aspiraciones concretas. Tanto en la práctica de la enseñanza como en el proceso de investigación las valoraciones siguen en pie, sólo que el científico tiene que responsabilizarse ante la frecuente confusión de creer que de la verdad de sus hallazgos derivan, unívocamente, patrones de actuación política y soluciones homogéneas a los problemas sociales.

2. ANÁLISIS FUNCIONAL E IDEOLOGÍA

Para comprender el significado que Parsons le asigna a la ideología, es necesario situarlo en el marco de la teoría general de la acción. Con base en el diagnóstico acerca del estado de inmadurez de la sociología, los esfuerzos del autor se alinean con la persecución de un gran objetivo: aportar a la construcción de una teoría sistemática que contribuya al proceso de maduración. Si bien su carrera intelectual atraviesa períodos signados por diferentes inquietudes, el hilo conductor que los enlaza es el interés por construir un único marco de referencia: la teoría general de la acción. Al fin de su trayectoria, traza sus contornos cuando afirma que un sistema general de acción está compuesto por subsistemas cuyas funciones primarias consisten en satisfacer el mantenimiento de los límites con respecto al ambiente: el organismo conductual, ligado a la adaptación; la personalidad, conectada con el logro de metas; el subsistema social, vinculado a la integración; y el subsistema cultural, relacionado

con el mantenimiento de patrones. En ese marco, la pregunta por la ideología se responde en términos de la función que desempeña dentro de la teoría general de la acción. Por formar parte del sistema cultural, colabora con el mantenimiento de patrones de los sistemas de acción; pero en un nivel más alto de abstracción –por tratarse de un sistema de creencias– es una pauta cultural en sentido propio. De allí que su función consista en otorgar primacía relativa a los diferentes modos que definen el orden de prioridades de los criterios selectivos en cada tipo de orientación –catética, cognitiva y evaluativa–. En la función que unifica los sistemas de creencias –el armazón de los criterios de evaluación de la validez de las orientaciones cognitivas, vitales para garantizar la integración de creencias comunes en sistemas de interacción–, la ideología orienta la institucionalización evaluativa de la colectividad. En definitiva, si se toma en cuenta la clasificación de los sistemas de creencias, su propiedad radica en la relevancia evaluativa y la referencia empírica. En el plano evaluativo, implica un compromiso con la creencia –el actor siente que su acción contribuye al bienestar de la colectividad– y alcanza legitimidad cuando su aceptación se torna en principio obligatorio de la acción. En cuanto a la referencia empírica, y a diferencia de las ideas religiosas, las ideologías siguen cierta norma metodológica empírico-racional.

Si bien Merton¹⁸ comparte el juicio acerca de la escasa solidez del cuerpo conceptual de la sociología en comparación con las ciencias físicas, su propuesta se organiza en torno a las teorías de alcance intermedio, a las que considera la estrategia más adecuada para aportar al desarrollo acumulativo de la teoría sistemática. En contraste con Parsons, cuyos planteos pretenden explicar todo acontecimiento social, la teoría mertoniana se sitúa a medio camino entre las grandes teorías y las pequeñas investigaciones sólo aplicables a sectores específicos. Dicha discrepancia, que podría interpretarse como una distancia significativa entre ambos autores, se diluye cuando Merton invoca la posibilidad de que en cierto momento surja la gran teoría, aunque para que ello ocurra es preciso un largo trabajo preparatorio; esto es, la acumulación de horas-hombre de investigación sistemática dedicada a tal tarea.

Entre las numerosas contribuciones realizadas al campo restringido del paradigma del análisis funcional, destaca su análisis sobre la sociología del conocimiento, donde se aplica a la problemática de la ideología. Hace hincapié en el importante rol que desempeña en el surgimiento de esa nueva disciplina: en primer lugar, a partir del peso explicativo que adquiere en la interpretación marxista, busca moderar el de-

¹⁸ Figura más importante de la denominada crítica interna a la teoría parsoniana. Véase Savage (1998).

terminismo inicial y componer un esquema relacional en el cual ni los factores materiales ni los ideales se reducen a epifenómenos, sino que el abordaje debe atender a su complejidad; luego, valiéndose de los aportes de Mannheim (1987) –quien propone abandonar la concepción de una ideología particular y reemplazarla por una visión total–, Merton construye su enfoque de la ideología apegado a una sociología del conocimiento ideada para reconstruir la vía mediante la cual se legitiman ciertos enunciados, hasta tornarse valores comunes. Si bien en ese derrotero se encuentran las raíces de la sociología del conocimiento, para estimular el pleno desarrollo de su potencial científico debe despojarse de su antigua vestidura. En el campo político es donde la forma polémica y retórica de sus enunciados se convierte en una certera herramienta para desacreditar a un adversario, pero en ese mismo movimiento pierde consistencia en cuanto a la construcción de conocimiento válido. Empeñada en imponer su verdad más allá de los fundamentos, cobra un carácter anti-intelectualista que debe rechazarse, si lo que se quiere es que la sociología del conocimiento adquiera capacidad para plasmar sus objetivos cognoscitivos.

En esa línea, Merton investiga las distintas fuentes que emparentan el análisis funcional con sus implicaciones ideológicas. Una de las acusaciones que encara es la que lo tilda de conservador o reaccionario, un cuestionamiento basado en el hecho de tomar lo familiar por necesario; visto así, el funcionalismo se convierte en herramienta para la defensa del status quo e impedimento para cualquier tipo de cambio, por mínimo que sea. Contrariamente, otras corrientes atacan el radicalismo teórico que se interroga por la funcionalidad de una estructura social, lo que implica poner en duda su valor en sí, de donde deriva el veredicto de que el análisis funcional es una actitud crítica en cuanto a su punto de vista y pragmática según su juicio. Una vez efectuada la revisión, llega a la conclusión de que el hecho de considerar el análisis funcional como algo intrínsecamente conservador o radical, demuestra que no puede ser propiamente ninguno de los dos. En realidad, el supuesto de que todas las estructuras sociales cumplen funciones indispensables, no es producto de la investigación sistemática, sino de la fe o el misticismo. Se trata de un discurso que toma, sin discutirlos, los postulados de la unidad funcional, de la universalidad y de la indispensabilidad, situación que lleva a la elaboración de premisas que inevitablemente glorifican el presente. Aun cuando es cierto que la sola consideración de los aspectos funcionales de las estructuras bloquea la apreciación del cambio social, el hecho de centrarse en los aspectos estáticos no es inherente al análisis funcional: también contempla los aspectos dinámicos que desestabilizan el orden social, al punto de que

si las consecuencias disfuncionales generan tensiones tan fuertes que modifican su estructura, es posible afirmar la existencia de cambio social. El carácter conservador, entonces, se reduce a la observación de los aspectos estáticos, pero cuando el análisis se dirige a los aspectos dinámicos, se vuelve radical. Esencialmente, el funcionalismo no es ni lo uno ni lo otro; su objeto de estudio no es el cambio ni la estabilidad, sino la exploración de la interdependencia de los elementos que forjan la estructura del sistema social, de donde deriva la indicación de que dicha perspectiva no implica compromisos ideológicos específicos. El hecho de que una herramienta analítica se conciba y se utilice ideológicamente, se debe a las valoraciones de quienes la utilizan. Así, tanto el análisis funcional como cualquier otra metodología ideada para fomentar el desarrollo del conocimiento científico válido, son siempre neutrales en relación con los sistemas ideológicos; en todo caso, una vez que las valoraciones del investigador entran en juego, podrá identificarse si sus fines se ligan a compromisos ideológicos. Aun así, dichos compromisos mantienen su carácter extrínseco al campo científico y, en especial, al análisis funcional:

son las valoraciones las que permiten verter contenido ideológico en las botellas del funcionalismo. Las botellas mismas son neutrales para sus contenidos, y pueden servir igualmente bien como recipientes para un veneno ideológico que para un néctar ideológico (Merton, 1964: 55)¹⁹.

2.1. Ideología: especificidad y alcance

Según Parsons, la función primordial de las ideologías consiste en la integración del individuo a la colectividad, la que se lleva a cabo mediante construcciones que la colectividad realiza sobre sí misma a fin de instaurar significados acerca de los elementos que la componen. A causa de ello, y con el añadido de su apelación a lo sentimental, las ideologías se asimilan a los dogmas (a veces, directamente nombrados como dogmas ideológicos), pese a ser menos rígidos y estables que aquellos. Al mismo tiempo, en el marco de referencia actor-situación, la ideología exhibe una dualidad: por un lado, en virtud de que constituye una de las bases primarias de la legitimación, juega un papel importante en la función de aceptación de las condiciones de la situación —condiciones éstas que son requisito ineludible para que la situación adquiera eficacia práctica—; por el otro, coordina las orientaciones de valor,

¹⁹ En todo esto, resuena la cuestión anteriormente abordada de la *neutralidad valorativa* que Weber confiere al conocimiento científico. El análisis funcional en general y los planteos de Merton en particular se encuentran en deuda con ella.

inculcando en el actor el sentimiento de que su acción es necesaria para el normal desarrollo de la sociedad.

Aun cuando en un sentido general la ideología es un sistema empírico de creencias compartido por los miembros de una sociedad, no puede interpretarse como un todo homogéneo, ya que dentro de ella es posible identificar distintas colectividades según la posición que se adopte ante las creencias situadas en la cima jerárquica de la sociedad. Ello posibilita despejar la diferencia entre subideologías e ideologías desviadas: las primeras, refieren a subgrupos cuyas creencias particulares se fundan en la aceptación de la legitimidad de las creencias generales, razón por la cual desempeñan una función secundaria dentro de la jerarquía. Las segundas, se subdividen en contra-ideologías –que amalgaman subculturas desviadas (por ejemplo, la de los delincuentes), que se hallan en un constante estado de guerra con la sociedad y su sistema de valores– y los movimientos radicales –empeñados en socavar las bases de legitimidad de los patrones culturales, reemplazándolos por la legitimidad de sus propios intereses como modo de sumar adherentes a una causa.

Especificada la relación entre ideología y estructura de los sistemas de acción, corresponde observar su vínculo con la ciencia en general y con las ciencias sociales en particular. Si bien las ideologías se valen de la investigación científica –y en caso de necesidad, apelan a ella como fuente de justificación–, las separa una notable diferencia: mientras la ciencia es conocimiento teórico, la ideología se vincula con el *saber hacer*, una actitud que presupone el ajuste del comportamiento a la norma y cuya explicación arraiga menos en el conocimiento explícito de las razones, que en la voluntad de formar parte de la totalidad. En ambos casos, predomina el interés cognoscitivo, pero se distinguen porque en el nivel instrumental la ciencia mantiene su primacía cognoscitiva, mientras la ideología se acerca a los intereses evaluativos. De la comparación con las ciencias físico-naturales, surge el clásico problema de la distorsión: desde el ángulo de la ciencia, todo discurso ideológico es un saber que no satisface los criterios de logicidad, puesto que prioriza lo deseable sobre lo racional. Sin embargo, Parsons se distancia de la concepción marxista anteriormente presentada, que liga distorsión a falsedad. Las ideologías forman parte de los sistemas de creencias de la sociedad y tienen la cualidad de orientar evaluativamente a la colectividad. Así, el enjuiciamiento fundado en criterios de veracidad/falsedad concierne solo a la ciencia: para detallar la especificidad del funcionamiento de los sistemas de acción, la sociología precisa observar su efectividad en aras de la institucionalización de ciertos valores comunes para la colectividad.

Dado que el pleno conocimiento de las razones que motivan la acción no constituye un requisito obligatorio para la eficacia práctica de las creencias ideológicas, Parsons enfatiza su fuerte tendencia a la vulgarización, a la simplificación excesiva de la comprensión de los significados que pone en juego. De ese modo, la complejidad del mundo es sustituida por *slogans* simples y fórmulas aduladoras. Asimismo, debido a la intrínseca relación entre su perfil evaluativo y las orientaciones motivacionales, las ideologías suelen movilizar deseos. Al respecto, el autor indica:

Puede deducirse que, generalmente, se dará una tendencia a la distorsión ideológica de la realidad en el sentido de dar supremacía al elemento de lo deseable. En el caso de la legitimación del *status quo* se tenderá a idealizar en exceso esa situación. En el caso de un movimiento desviado tenderá a incluir un componente romántico utópico en la definición de los fines del movimiento. Al mismo tiempo, se da una tendencia a pintar el contraste de la situación idealizada y de aquella con la que se compara, en términos exageradamente blancos y negros. En una ideología “conservadora” tiende a darse una gran sensibilidad en torno a cualquier sugerencia de imperfecciones en el *status quo*. Para el “radical”, el *status quo* institucional contra el que se rebela puede parecer que es casi absolutamente malo, precisamente debido a la probabilidad de que se vea compulsivamente motivado a rechazarlo por razón del papel desempeñado por auténtica vinculación al *status quo* (Parsons, 1976: 335).

La inextricable conexión entre creencias, deseos y motivación hace que las ideologías sean *campos de batallas simbólicas* plagados de tensiones y conflictos que deben resolverse, si lo que se quiere es perpetuar el equilibrio del sistema o, por el contrario, quebrantarlo y catalizar un proceso de cambio y reequilibrio.

Si la distinción entre ciencia e ideología es nítida, la relación con las ciencias sociales es enmarañada, puesto que ambas se basan en categorías similares, aunque utilizan metodologías dispares para sustentar la veracidad de sus afirmaciones. En ese sentido, Parsons señala que la relación entre ellas es conflictiva ya que, en gran parte, las ciencias de la acción enfrentan los dogmas ideológicos y denuncian las distorsiones de lo real: “debido a esta situación, de manera más o menos inevitable, se dará una tendencia por parte de los guardianes de la pureza ideológica de un sistema social, a mirar con gran recelo todo lo que hagan los científicos sociales” (Parsons, 1976: 336).

Para Merton, la sociología del conocimiento resulta crucial en el origen de la ideología, pero considera que para adquirir carácter científico debe desligarse de contenidos ideológicos más adecuados para los espacios de la política. Dicho esto, la pregunta clave es si efectivamente debe renunciarse a la noción de ideología. La respuesta se liga a la distinción entre funciones manifiestas y latentes, una diferen-

cia vital para evitar la superposición entre motivaciones conscientes de la conducta social y consecuencias objetivas. Para el autor, las *funciones manifiestas* son consecuencias objetivas para una unidad especificada, cuyas contribuciones asisten al ajuste o adaptación de las conductas sociales; las *funciones latentes*, en cambio, son consecuencias inesperadas y no reconocidas. Mientras las primeras se relacionan con categorías de disposición subjetiva (necesidades, intereses, propósitos), las segundas son categorías con consecuencias funcionales, objetivas, pero generalmente no reconocidas.

Aunque el tema no es directamente abordado, si se echa mano del aparato conceptual mertoniano en busca de la funcionalidad de la ideología, puede afirmarse que un tipo particular de ideas generadas por una parte de la sociedad tiene probabilidades de tutelar el pensamiento del todo: una clase, la gobernante, produce y distribuye las ideas de su época en un movimiento que bloquea la posibilidad de que la clase gobernada luche por sus intereses y cuestione la desigual organización estructural del sistema social. En conclusión, la ideología garantiza el mantenimiento del *status quo*. Por su naturaleza de herramienta conceptual, encierra una potencialidad que permite al investigador observar más allá de la acción individual e indagar quién se beneficia con ella; en otras palabras, habilita a remover la tierra en busca de las raíces de la intencionalidad de la acción. En contraste, su principal debilidad radica en la apelación a ideas poco precisas, como son las de falsa conciencia, deformación o creencias ilusorias, todas ellas pertenecientes por lo general a la tradición marxista y que ciertamente plantean problemas de difícil solución –a saber: ¿quién crea la falsa conciencia?, ¿quién deforma la realidad?, ¿cuál es el alcance de esas creencias ilusorias?

Ahora bien, ¿qué sucedería si el sociólogo afrontara esos problemas muñado de la distinción entre funciones manifiestas y latentes? En primer lugar, esa herramienta enriquece el análisis instrumental que sólo contempla la adecuación entre medios y fines, al tiempo que permite observar las consecuencias de una conducta, sean o no buscadas por el actor. Su uso, facilita la reconstrucción de la cadena causal y la identificación de quienes se benefician con la reproducción de ciertas prácticas comunes. Además, al apartarse de los presupuestos de la ingeniería social, la labor del sociólogo se desgaja de las inquietudes de los hombres de negocios –excluyentemente interesados en la relación entre ciertas prácticas y los fines a conseguir– y reorienta sus análisis hacia investigaciones teóricas que enriquecen el pensamiento científico. En la misma dirección, viabiliza la distinción entre ciencia y sentido común y crea un

espacio propio para que el sociólogo haga frente a otro de los rasgos fundamentales de la ideología: su carácter inconsciente. Por último, quedan fuera del *racconto* las valoraciones, ya que el campo científico se declara *neutral* en lo que respecta a los compromisos ideológicos. Con ello, queda claro que la ciencia no necesita desacreditar los discursos de adversarios regidos por ideologías, cuestión que concierne al campo de la política. La tarea central es evidenciar por qué ciertas prácticas son funcionales a la reproducción de un tipo específico de estructura social. Por tanto, si se incorpora la problemática de la ideología a la sociología del conocimiento, y si se utiliza la distinción entre funciones manifiestas y latentes, se conserva la fortaleza de la ideología; es decir, la puesta en relación de las bases materiales y las producciones mentales de toda sociedad, con lo que se evaden sus debilidades mediante conceptos precisos y rigurosos.

2.2. Potencialidades y problemas de la ideología

Pese a las diferencias sobre el alcance de la ciencia (pretensión universalista *versus* postura intermedia), no es novedad que ambos, Parsons y Merton, comparten un espíritu de época, y sobre todo, en términos de la sociología del conocimiento, un contexto social común de producción. Encarnado en el análisis funcional, la siguiente cita de Merton podría corresponder tranquilamente a Parsons: “Puede sugerirse, sin embargo, que en tanto el centro del poder social resida en cualquier otra institución que no sea la ciencia y en tanto los mismos científicos estén inseguros acerca de su lealtad primaria, su posición será débil e incierta” (Merton, 1977: 354). En su afán de construir una gran teoría, Parsons incorpora la noción de ideología a su sistema teórico relacionándola con el conjunto de sus elementos, mientras Merton cultiva una actitud crítica según la cual la ideología es el antepasado de la sociología del conocimiento, pese a ser fundamental para su surgimiento. No obstante, ambos entienden el análisis científico como aquella actividad capaz de desentrañar y evidenciar las raíces ideológicas de los enunciados.

Para concluir con esta sección, es preciso volver hacia la crítica del acervo de conocimiento de la sociología. El cuestionamiento de su marco categorial no es algo nuevo sino más bien una tendencia propia de la teoría sociológica, recurrentemente vuelta sobre sí misma para observar la solidez de sus herramientas analíticas. En lo que atañe a la noción de ideología, cabe resaltar su fuerte componente recursivo: una vez incorporada a un cuerpo conceptual, habilita de manera inmediata el cuestionamiento acerca de los orígenes ideológicos de la propia teoría. En consecuencia, su

empleo desencadena problemas espinosos, a saber: la imputación de ideológicos de ciertos enunciados, ¿implica liberarse de la ideología?; ¿esa liberación presupone sin más la enunciación de un discurso verdadero?; ¿puede un discurso ideológico considerarse científicamente válido?; ¿es posible hablar de ideología sin ser parte de una realidad ideológica? A fin de cuentas, tales interrogantes pueden resumirse en uno solo: al incluir la ideología en un esquema teórico, ¿es posible traspasar sus límites? Escapa a los propósitos del presente documento responder a tal pregunta, aunque siguiendo a Parsons y Merton cabría preguntarse si resulta productivo para la teoría sociológica mantener una noción cuyo empleo conduce a problemas de difícil solución, o si en lugar de ello conviene generar herramientas analíticas que faciliten la complicada tarea de explicar la dinámica del orden social.

3. IDEOLOGÍA Y COMUNICACIÓN

Sobre la base de algunos supuestos elaborados por Parsons, principalmente aquellos que forman parte de su teoría de los medios de intercambio y de la diferenciación funcional de sistemas, Habermas y Luhmann desarrollan sus respectivas teorías de la sociedad con pretensiones universalistas similares a las del padre del funcionalismo. Más allá del fluido debate entre ambos, lo que entrelaza sus conceptualizaciones es un principio compartido: el enaltecimiento de la comunicación como fundamento de lo social. Pese a esa primera convergencia, los planteos se distancian en una serie de aspectos, entre ellos, el lugar de la ideología en sus propios *corpus* conceptuales. En razón de esas cuestiones, se exponen los principales núcleos conceptuales de cada uno, atendiendo a los vínculos entre ideología y comunicación, más fáciles de hallar en Habermas y susceptibles de rastreo en el caso de Luhmann.

3.1. Las bases normativas de la crítica ideológica

En el marco de la fundamentación del potencial de racionalidad que subyace a la comprensión moderna del mundo, Habermas propone indagar las bases normativas de la teoría crítica; para ello, construye un paradigma centrado en la racionalidad comunicativa que sitúa en primer plano la dimensión del entendimiento lingüístico intersubjetivo. Dentro de él, la razón comunicativa alude a una razón formal y procedimental que no especifica contenidos y sólo establece un proceder, una modalidad de discusión, afirmada en la estructura del lenguaje cuando éste se usa con fines comunicativos. En cada acto de habla se anticipan las condiciones de una situación

ideal de habla, es decir, de una comunicación libre de distorsiones y violencia. Según su perspectiva, lo fundamental radica en la actitud realizativa de los participantes, quienes coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo (objetivo, social y subjetivo). En la comunicación –y con el propósito de llegar a un acuerdo racionalmente motivado que permita coordinar la acción entre los interlocutores– un hablante en actitud realizativa lleva a cabo un acto de habla con pretensiones de validez; llegado el caso, se muestra dispuesto a exponer sus razones frente al oyente para justificar la validez de su acto de habla, validez sobre la cual el oyente puede decidir libremente y exponer sus críticas mediante argumentos.

La situación ideal de habla funciona, entonces, como un principio regulativo que pone en evidencia los obstáculos con los que se enfrenta la acción comunicativa; esto es, el análisis de las formas concretas en que las sociedades modernas materializan las estructuras de racionalidad. Con esa intención, el autor acuña un concepto de sociedad estructurado en dos niveles –mundo de la vida y sistema– que facilita la indagación de las características paradójicas del proceso de racionalización, al tiempo que distingue el carácter normal de dicho proceso de las desviaciones que introduce la modernización capitalista.

3.2. La ideología como comunicación distorsionada

En consonancia con ese enfoque, Habermas desarrolla su concepto de ideología mediante la reconstrucción de la teoría lukácsiana de la cosificación. Desde allí, despliega las formas de entendimiento, referidas a

un compromiso entre las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento y las coacciones impuestas por la reproducción, las cuales, como queda dicho, no resultan accesibles temáticamente dentro de un mundo de la vida dado (Habermas, 1990: 265).

Las coacciones de los imperativos sistémicos sobre el mundo de la vida se producen de forma tal que éste mantiene su apariencia de autonomía. Es decir que la violencia estructural que se apodera de las formas de entendimiento posible se lleva a cabo mediante una restricción de la comunicación.

En las sociedades tradicionales, la ideología opera con la distinción entre un ámbito sagrado de acción y uno profano. Las imágenes míticas o religiosas ligadas a la práctica ritual o cultural cargan con la autoridad suficiente como para orientar la acción de los individuos y aislar el ámbito de acción sacro de las experiencias disruptivas de la práctica comunicativa profana. Las condiciones que requiere esa forma de

ideología se asientan en la diferencia entre el grado de racionalidad y autoridad de la acción de lo sacro y lo profano. Aquí, se imponen los imperativos sistémicos debidos a la restricción comunicativa que el ámbito de lo sacro le provee y en el cual, con base en la autoridad de las tradiciones, es posible hacer frente a los cuestionamientos provenientes de la práctica comunicativa cotidiana. En el transcurso del proceso de racionalización, el ámbito de lo sacro se disuelve y el núcleo de convicciones básicas de la tradición se volatiliza, pues no necesitan de argumentación alguna. Así, el potencial de racionalidad de lo profano queda liberado, aunque limitado por las imágenes del mundo. La cultura desencantada pierde las propiedades que hacían posible que asumiera funciones ideológicas.

En ese nivel, distingue dos tipos de ideologías en los comienzos de las sociedades modernas: las de *primera generación*, cuyas fuentes son el derecho natural racional, el utilitarismo y, en general, la filosofía burguesa social y de la historia; y las de *segunda generación*, surgidas como reacción a las anteriores y distintas en cuanto a su contenido. Aquellas ideologías que se manifiestan como *reacciones modernas* a la modernización y se expresan en los movimientos democrático-radicales y socialistas, representan tendencias hacia la moralización estructuradas en torno a ideales de autonomía y participación. Por otro lado, las ideologías que exteriorizan tendencias hacia la estetización constituyen *reacciones tradicionalistas* ante la modernidad, ajustadas a ideales de autopresentación expresiva y autenticidad. Habermas señala que, más allá de las diferencias de contenido, las ideologías de primera y segunda generación comparten la forma: ambas son representaciones totalizantes dirigidas a la conciencia política de los participantes de los movimientos sociales; sin embargo, con el desarrollo de la modernidad, ese tipo de representaciones se vuelve imposible.

Por consiguiente, la *forma moderna de entendimiento* consiste en una estructura de comunicación que, en los ámbitos profanos de acción, adquiere las características de una acción comunicativa desligada de los contextos normativos. Asimismo, se diferencian institucionalmente formas de argumentación: discursos teóricos en la esfera de la ciencia, discursos práctico-morales en la esfera de la opinión pública y el sistema jurídico y crítica estética en el arte y la literatura. A pesar de la disolución de lo sacro, la colisión entre las formas de integración sistémicas y las formas de integración social no se manifiesta abiertamente, ya que las sociedades tardomodernas desarrollan un equivalente funcional de las ideologías. En el capitalismo tardío ya no existen patrones globales de interpretación, integradores y totalizadores que se depositen en la cultura. La diferenciación de esferas de valor –ciencia, moral y arte–

evidencia que su autonomía depende de los especialistas, lo que las aleja del saber cotidiano que ahora permanece en estado difuso al no alcanzar el grado necesario de elaboración que la cultura moderna requiere para considerarlo válido. La conciencia cotidiana, entonces, queda sometida a los saberes expertos propios de cada esfera, razón por la cual ya no puede hablarse de una falsa conciencia, puesto que la ideología se apoya en una *conciencia fragmentada* impedida de tematizar el mecanismo de la cosificación.

Luego, la separación entre cultura, sociedad y personalidad, y el traspaso de los fundamentos sacros de la integración social a la base de validez de la acción orientada al entendimiento, abren la posibilidad de una comunicación cotidiana libre de dominio, en situación de contener la autonomización de los subsistemas y quebrar el aislamiento de la cultura de expertos. A juicio del autor, esa perspectiva permite efectuar la crítica ideológica, es decir, poner en cuestión el patrón selectivo que sigue la modernización capitalista.

3.3. La colonización del mundo de la vida

Así entendido, el proceso de racionalización trae aparejados nuevos conflictos procedentes de las condiciones del entendimiento motivado racionalmente. El lenguaje normal –precisa Habermas– es un mecanismo de coordinación de la acción que puede soportar una escasa carga. Con la racionalización aumentan las expensas de entendimiento que corren a cuenta de los propios agentes y, al mismo tiempo, crece el riesgo de disenso. En la modernidad surgen medios de comunicación que sustituyen el entendimiento lingüístico en las funciones de reproducción material, las que no necesitan coordinarse por medio de la acción comunicativa. Tal es así que del mundo de la vida se desacoplan dos subsistemas de acción que coordinan las acciones a través de medios de control: la economía capitalista (dinero) y la administración legal- burocrática (poder). En esa dirección, las acciones teleológicas se coordinan e integran por medios de control que ordenan funciones específicas.

El modelo de Habermas traza “el umbral en que la *mediatización del mundo de la vida se trueca en una colonización del mundo de la vida*” (1990: 451; las cursivas son del original). Las formas de intercambio entre sistema y mundo de la vida ponen de manifiesto la monetarización y burocratización de las sociedades modernas y son, por ello, componentes normales del proceso de racionalización. Las relaciones de intercambio entre sistema y mundo de la vida pueden ser reguladas por los medios de control sólo si los productos del mundo de la vida se ajustan a esos medios; y eso

sucede cuando los productos del mundo de la vida experimentan un proceso real de abstracción que los reduce a *inputs* del correspondiente sistema. Con todo, si la integración social pasa a depender de la integración sistémica y a ordenarse según los imperativos de la reproducción material, surgen distorsiones perjudiciales: la monetarización y la burocratización sobrepasan los umbrales de normalidad cuando instrumentalizan los aportes del mundo de la vida. Ese proceso, que Habermas denomina *colonización interna del mundo de la vida*, se plasma cuando se expulsan del ámbito de la vida privada y de la esfera de la opinión pública los elementos práctico-morales propios de la práctica comunicativa cotidiana.

3.4. La ideología tecnocrática, o la ciencia como ideología

En consonancia con las características de la colonización interna del mundo de la vida propia de las sociedades moderno-capitalistas, se torna factible el análisis de los desplazamientos que sufre la colonización interna en el capitalismo tardío. En las democracias de masas –donde la única forma de obtener legitimación radica en los procedimientos de formación de la voluntad colectiva–, los problemas derivados del mundo del trabajo –que se desplazan de la esfera de la vida privada a la esfera de la opinión pública– se convierten en problemas de legitimación. Conjuntamente con la generalización de la ciudadanía, tiene lugar la neutralización de la participación en la discusión de las decisiones colectivas, ya que el Estado la compensa mediante la transformación del ciudadano en cliente de las burocracias públicas que disfrutan de las ventajas ofrecidas. El sistema político logra el asentimiento de la población tanto cuando capitaliza las expectativas que generan los programas característicos del Estado, como cuando excluye determinados temas y asuntos de la discusión pública. De tal forma, la colonización interna del mundo de la vida se interseca con las consecuencias de su mismo empobrecimiento cultural generado por la cultura de expertos.

Si se comparan las reflexiones de la teoría de la acción comunicativa con el carácter ideológico de la ciencia, temática que Habermas aborda en más de una ocasión, puede sostenerse que el saber especializado de la esfera científica se liga a las necesidades del capitalismo tardío, puesto que la “política no se orienta a la *realización de fines prácticos*, sino a la *resolución de cuestiones técnicas*” (1986: 84; las cursivas son del original). En ese caso, se recurre a la ciencia como un instrumento que permite decidir las medidas más adecuadas para fines que, en tanto *dados*, excluyen

de la discusión a las metas comunes que una colectividad se fija a sí misma a través de una interacción lingüísticamente mediada. En concordancia con la definición anterior de ideología, la *conciencia tecnocrática* ofrece menos posibilidades de ser sometida a la reflexión, pues ya no expresa la proyección de una vida feliz y, por lo tanto, no puede basarse en representaciones totalizadoras asentadas en un núcleo de creencias básicas incuestionables como las del ámbito sagrado de acción. Asociada a las políticas compensatorias del Estado de bienestar, queda atada a una industria que elabora productos para el consumo de masas que garantizan la satisfacción de necesidades de carácter frívolo. La irrupción de la conciencia tecnocrática destruye el interés práctico vinculado con una forma de socialización e individuación determinadas, y lo hace a través de la comunicación por medio del lenguaje ordinario. Luego, la autoridad de las decisiones políticas se asienta en el conocimiento objetivo y neutral que los especialistas plantean para la resolución de problemas *reales*²⁰.

Entonces, con su concepto de racionalidad comunicativa Habermas construye un modelo teórico apto para guiar la crítica ideológica de las sociedades tardomodernas, cuya cualidad es detectar las limitaciones estructurales del entendimiento intersubjetivo libre de coacción. Por ello, su concepción gira en torno a una noción de intersubjetividad que sirve como principio regulador de la crítica de las sociedades modernas y como instrumento crítico de diversas tradiciones teóricas, incluido desde luego el marxismo.

3.5. Observaciones de segundo orden, semántica y sociedad

Debido al señalamiento acerca de la incapacidad de la tradición sociológica para dar respuesta a sus preguntas fundacionales, Luhmann se inclina hacia una teoría de la sociedad elaborada con insumos provenientes de áreas extrasociológicas. De esa preferencia se desprende su rechazo al empleo de conceptos clásicos, entre ellos el de ideología. No obstante, es posible encontrar equivalentes para interpretar el lugar de esa noción en el contexto de su obra. Precisamente, en ello consiste el objetivo de lo que sigue. Para su realización se formulan dos estrategias: la primera orientada a encontrar elementos capaces de establecer puntos de contacto con la concepción clásica de ideología; la segunda, vinculada con la reconstrucción del pensamiento luhmanniano a partir de su crítica a Habermas.

²⁰ Cabe señalar que el vínculo que Habermas establece entre la ideología tecnocrática y el Estado de bienestar excede al último, ya que dicha ideología forma parte también de la constelación del neoliberalismo.

En lo relativo a la primera, se identifican tres niveles: epistemológico, semántico y societal. Con respecto a la dimensión epistemológica, cabe advertir que los cimientos de su *teoría de la sociedad* se organizan en torno a la existencia de sistemas autorreferenciales y *autopoiéticos*, con lo que el autor abandona la posibilidad de aprehender la complejidad del mundo en su totalidad. Debido a que se trata de una infinitud inobservable que carece de límites, la única forma de abordar la complejidad es mediante el uso de mecanismos que recorten el horizonte de posibilidades y se enfoquen en algunos de sus aspectos específicos. En ello consiste la autorreferencialidad, una cualidad que implica que a través del desarrollo de una operación propia, los sistemas mantienen los límites que los diferencian del entorno; luego, son *autopoiéticos* porque el estado siguiente del sistema se determina a partir de la limitación anterior a la que llegó la operación. Por ende, el sistema reduce la complejidad del mundo en la medida en que construye su propia complejidad (organizada) y establece los límites con su entorno en una operación que le es exclusiva, y gracias a la cual produce y reproduce por sí mismo los elementos que lo componen.

Ahora bien, para el propio sistema su operación es un punto ciego, puesto que no puede observar su propia distinción. Ello genera un problema epistemológico cuyo despliegue requiere introducir la concepción de observación. En principio, una observación es una operación que lleva a cabo la diferencia entre indicar y distinguir. Según la lógica matemática de Spencer Brown, una forma traza una distinción que divide el universo de posibilidades en dos lados, de modo tal que no es posible estar en ambos a la vez. Por tanto, la forma es un límite, una frontera que diferencia una parte indicada de otra que no lo está (la distinguida), haciendo imposible el paso de una a otra sin cruzarla. Observar, por consiguiente, es indicar diferenciando un lado de la forma.

De la diferencia entre operación y observación surge una nueva distinción. No es lo mismo realizar la observación de una operación que una observación de la operación como observación. Con respecto a lo primero, basta con observar lo que sucede. Las dificultades surgen cuando lo que se intenta es llevar adelante lo segundo, ya que las operaciones efectúan la reproducción del sistema de manera ciega. Asimismo, si se tiene en cuenta la dimensión temporal, las operaciones son eventos que aparecen para desaparecer y no pueden ser repetidos, y donde *aparecer* implica la posibilidad de ser señalado cronológicamente. Así, la observación de una operación equivale a un acontecimiento, un evento que sucede de manera temporalmente puntualizada y que inmediatamente se vuelve irreversible. Para observarse a sí misma, debería

disolver la simultaneidad operativa necesaria de operación y mundo, colocándose en una relación antes/después, y para lo que necesitaría tiempo. En cambio, para la observación de una operación de observación es necesario colocarse en un nivel de segundo orden. Entonces es preciso observar –distinguir e indicar– cómo observa el observador observado. En otros términos, lo que hay que observar es mediante qué distinciones opera el observador de primer orden. De tal modo, cobra relevancia un observador de segundo orden, el que se encuentra habilitado para efectuar su historia, marcando un presente y un futuro.

Además de ser la piedra angular de su postura epistemológica, la diferencia entre operación y observación permite introducir la distinción entre evolución y semántica, y con ella, pasar al segundo nivel de análisis propuesto. Luhmann considera que hay evolución en la medida en que la estructura de un sistema se transforma, lo que sucede a partir de la unidad de la diferencia entre tres distinciones: variación, selección y reestabilización. En ese sentido, es posible afirmar que un sistema evoluciona cuando a un proceso de variación de su estructura lo acompaña la selección de una nueva, y por último, la reestabilización de nuevos límites con el entorno a partir de la variación inicial. La evolución se genera a nivel operativo; y, como se ha visto, las operaciones son un punto ciego para el sistema. Pero situados en un plano de segundo orden, puede efectuarse una observación de la operación de evolución como observación, la que se denomina *semántica*. La *semántica* es la memoria oficial de la sociedad que dirige la observación y descripción de sus resultados evolutivos. Se trata de estructuras que “identifican, retienen, recuerdan o dejan caer en el olvido al sentido digno de ser conservado” (Luhmann, 2006: 425). Su especificación es objeto de la interpretación de expertos, quienes custodian la ortodoxia y son capaces de distinguir entre una semántica correcta y una falsa. Cuando ese patrimonio conceptual de la sociedad incluye la descripción de sus bases estructurales, toma la forma de autodescripciones que la propia sociedad realiza sobre sí misma, categoría que incluye a la teoría sociológica. Según Luhmann, entre las variadas nociones utilizadas por la sociedad para describirse a sí misma a lo largo de su historia (liberalismo, Estado, comunidad, sociedad, entre otras), la ideología ocupa un lugar destacado. En su primera versión, se la designa como la ciencia encargada de evaluar la dirección del comportamiento empírico de las ideas, que en la obra de Destutt de Tracy adquieren la forma de representaciones que se forman a través de los sentidos. Más tarde, con la irrupción de la concepción marxista, toma un nuevo significado con el que se renuncia a la tradicional interpretación de que sea posible acceder a una *realidad*

consensuada. Con ese movimiento, se desbloquea la posibilidad de pasar a un nivel de segundo orden. La visión de Marx sobre la ideología indica que “un observador observa a otro observador en vista de aquello que éste no puede ver” (Luhmann, 2006: 855). Las ideologías, entonces, son textos que contienen más de lo que dicen contener. Específicamente, incluyen información sobre los intereses del autor y del usuario, por lo que tienen la cualidad de acceder al punto ciego.

En tercer lugar, la *diferenciación primaria* es el modo en que el sistema social se relaciona con los subsistemas que lo constituyen; así, es considerada la *estructura de la sociedad*. A lo largo de la evolución, la diferenciación primaria aumenta en complejidad y transforma la estructura en un recorrido que incluye la diferenciación segmentaria, la diferenciación centro/periferia y la diferenciación estratificada. La última de tales transformaciones tiene lugar a mediados del siglo XVIII, cuando la sociedad estratificada ya es incapaz de continuar organizando su propia complejidad, lo que da paso a la sociedad moderna: su rasgo característico y transversal es el proceso de evolución y diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, catalizadores de la diferenciación funcional de los sistemas sociales. La *sociedad funcionalmente diferenciada* se caracteriza por el desarrollo de sistemas parciales *autopoieticos* encargados de reproducir una función específica del orden social; es decir, cada sistema parcial es funcionalmente desigual respecto de los otros, pero igual en cuanto a que esa función –lo mismo que las del resto de los sistemas– resulta fundamental para continuar con la *autopoiesis* del conjunto de la sociedad. La consecuencia de tal caracterización radica en la estructura heterárquica de la sociedad, la que alude a la falta de un centro o una cima jerárquica.

De la presentación de los tres niveles deriva la idea acerca de la postura constructivista del sociólogo alemán, quien trabaja con observaciones de segundo orden que no poseen acceso total a la operación del sistema, por lo que su descripción depende siempre del observador. Luego de asumir esta imposibilidad, el autor presenta la tesis según la cual “el observador del observador no es un observador mejor: es tan solo uno más” (Luhmann y De Giorgi, 1993: 445), y su única ventaja consiste en ofrecer más de lo que abarca la observación primaria. Si se relaciona este punto con la noción de ideología en los términos hasta aquí desarrollados, el hecho de que la observación dependa del lugar del observador significa que toda mirada es limitada y parcial. Ninguna observación tiene acceso pleno a su propia operación, y mucho menos a la complejidad total del mundo. Por ello, la observación de segundo orden es condición de posibilidad para la producción de conocimiento. En segundo lugar,

las ideologías –al igual que otras tantas autodescripciones mediante las cuales la sociedad ha dado cuenta de sus estructuras– son semánticas que forman parte de su patrimonio conceptual. Si bien la concepción marxista logra colocar la observación en un plano de segundo orden, el haberse limitado a lo económico y a su respectiva división en clases, la convierte en un antepasado de la *teoría de la sociedad* orientada a la descripción de la estructura primaria de los sistemas sociales. Esa particularidad conecta con el tercer nivel que destaca el rasgo transversal de las sociedades modernas; a saber, la diferenciación funcional de sus sistemas. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados se definen por la referencia directa a la improbabilidad de la comunicación; su función se asienta en volver objeto de expectativa la aceptación de la comunicación en los casos en que es probable el rechazo. A lo largo de la evolución, ciertos medios inician la autocatalización de los sistemas funcionales. Si se toma como eje el sistema científico, el desarrollo del medio verdad cataliza su configuración, lo que implica que en dicho sistema sólo tendrán capacidad de enlace aquellas comunicaciones que operen en el medio de la verdad; en su interior, toda comunicación científica es traducida según el código verdadero/no verdadero, de modo que la ciencia genera y reproduce el conocimiento válido de la sociedad. Sin embargo, ese tipo de conocimiento es válido sólo porque la propia ciencia dictamina que así lo sea. En ese sentido, no ofrece una mirada mejor que la económica o la política, simplemente retraduce sus respectivas operaciones (dinero y poder) a su propio lenguaje.

3.6. ¿Teorías sobre la ideología o teorías ideológicas?

A diferencia de Habermas, Luhmann rechaza toda normativa y/o racionalidad como soporte de la comunicación. Según su perspectiva, las normas no anteceden al sistema social, sino que son estados a los que éste llega como consecuencia del tratamiento del problema de la doble contingencia. A su vez, las condiciones para la universalidad de la comunicación no son aseguradas por una situación particular como el consenso o el entendimiento intersubjetivo, situaciones perseguidas por la acción comunicativa habermasiana. Tampoco se apela a pretensiones de validez (supuestamente) universales, sino que dichas condiciones vienen dadas por la auto-poiesis y su carácter temporal. En otras palabras, la reproducción y unidad de todo sistema queda garantizada si cada comunicación es permanentemente sucedida por otra. Así, la posibilidad de no alcanzar un acuerdo no se excluye de la sociedad.

Las posibilidades de aceptación y rechazo son también contempladas mediante

la respuesta a una propuesta, es decir, la cuarta selección. Toda respuesta conecta entre sí distintas comunicaciones y, gracias al carácter binario del lenguaje, aporta al consenso o al disenso (orden o conflicto) al responder respectivamente por sí o por no. De aquí también se desprende la idea de que el entendimiento no es –como cree Habermas– indefectiblemente seguido por una aceptación, sino que se trata de la premisa para la próxima selección. Asimismo, Luhmann considera que de la participación en el intercambio comunicativo no deriva estrictamente en una predisposición a abandonar la propia postura ante mejores argumentos en aras de llegar a un acuerdo. Ello porque la comunicación suele incluir engaños u otros tipos de instrumentalizaciones por parte de los interlocutores. Con todo, Luhmann considera que Habermas asienta la reproducción social en una teleología anclada en la búsqueda del consenso. Inversamente, arguye que no existe teleología intrínseca a la comunicación que no sea la autopoiesis, necesaria para la diferenciación respecto del entorno y, por ende, para la existencia de todo sistema y de la unidad comunicativa. Pero eso no significa que haya un estado al que el sistema deba apuntar para su supervivencia, lo que se debe a que las operaciones se despliegan en el marco de la complejidad.

Por último, el que Habermas hable de un mundo de la vida que es objeto de colonización sistémica, aviva en Luhmann una serie de cuestionamientos. Considera que su postura sólo admite la inclusión, conduciéndolo a afirmar así que la unidad de la acción es realizable a partir de una respuesta afirmativa, puesto que habilita la coordinación de cursos de acción y, por consiguiente, constituye el apoyo fundamental del orden social. En contraste, Luhmann postula que toda selección conlleva la exclusión de aquello que no fue indicado (incluido) en el sistema en toda operación reductora de complejidad. Con ello, señala que la forma inclusión/exclusión es inseparable de la comunicación, lo que también refuerza su argumento según el cual el rechazo –tanto como la exclusión– es imposible de extirpar. En el caso de las sociedades modernas funcionalmente diferenciadas, Luhmann entiende que el fenómeno de la inclusión incide unilinealmente en las formas en que se manifiesta la exclusión. La razón de ello es que cada sistema parcial (o subsistema del sistema sociedad) posee criterios de inclusión/exclusión que les son propios. El resultado es que la participación en un subsistema no condiciona el tipo de intervención que pueda tenerse en los demás, lo que supone el carácter laxo de la inclusión. En contraste, la exclusión se rige por la lógica opuesta: las condiciones de posibilidad para la exclusión de un subsistema radican en la exclusión sufrida en otros. Con todo esto, Luhmann

reprocha a Habermas el no atender a los procesos de exclusión que caracterizan a la sociedad moderna, además de considerar que la inclusión puede lograrse a través del debate, sin reparar en el hecho de que en toda comunicación anida la exclusión. De todas formas, corresponde señalar que Habermas no busca aprehender el problema de la exclusión de la esfera de debate, sino los estragos de distorsión ideológica que los fines técnicos provoca en ella: esto es, un creciente dogmatismo y una sustitución de la discusión en torno a objetivos prácticos.

Revisados ambos entramados teóricos, queda en evidencia que el grueso de la crítica luhmanniana dirigida a Habermas apunta hacia el desdibujamiento de las probabilidades de pensar el disenso, la exclusión y el conflicto, así como el apartamiento normativo de todo tipo de violencia en una comunidad ideal de habla en pos de un entendimiento percibido como genuino. Desde la perspectiva de Luhmann, aun cuando no se apunte en cada oportunidad al desarrollo de un acuerdo pleno, la sociedad subsiste siempre que haya respuesta a una propuesta, sea afirmativa o negativa. En ese sentido, puede decirse que advierte, en la teoría de su colega, un encubierto componente ideológico basado en la incorporación de una imagen parcial de la vida social sujeta a un horizonte normativo. Luhmann concibe el orden social como la probabilidad de volver factible el próximo evento comunicativo, lo que le permite ampliar el retrato de la realidad y, así, librarse de lo que entiende es una fuerte carga moralista o idealizada²¹.

4. IDEOLOGÍA, MARXISMO Y PSICOANÁLISIS

En lo que precede, se ha atendido al vínculo teórico-conceptual que enlaza la ideología con la sociología, sea en su versión clásica, funcionalista o sistémica. A continuación, se atiende a los trabajos de dos pensadores relativamente ajenos a la tradición del pensamiento sociológico: Althusser y Žižek. La intención es dar cuenta, fundamentalmente, del lugar del concepto de ideología en aquella constelación filosófica que es producto del cruce entre marxismo y psicoanálisis.

4.1. Ciencia, estructura e ideología

En el pensamiento de raíz marxista, los vínculos entre los conceptos de ciencia e ideología fueron sometidos, y siguen siéndolo, a sucesivas delimitaciones. Con el

²¹ Para ampliar las posiciones divergentes de los autores, véase, fundamentalmente, Habermas y Luhmann (1971).

surgimiento de la modernidad, la ciencia es pensada en los términos de un conocimiento racional en condiciones de disipar el error y la falsedad, un conocimiento apto para utilizarse en la construcción de un orden social racional. Las versiones más ortodoxas retoman la concepción ilustrada de ciencia reinscribiéndola en el marco conceptual del materialismo histórico. En contraste, la ideología designa las representaciones e ideas que la clase dominante pone en acto a fin de enmascarar el conocimiento de unas condiciones sociales de existencia opresivas. A partir de dicha definición, la relación entre ciencia e ideología adopta la forma de una oposición entre verdad y falsedad, de la que se desprenden por lo menos tres características destacables. En primer lugar, y en tanto ciencia, el materialismo histórico se erige en un corpus teórico calificado para criticar las representaciones, ideas e imágenes que ocultan las condiciones de explotación inmanentes a las relaciones sociales capitalistas. En segundo lugar, y ahora concebido como un instrumento o herramienta en la lucha política, el materialismo histórico permite que el proletariado implemente una política destinada a la adquisición de la conciencia de su propia situación. Por último, por efecto de las formas que toman las relaciones sociales en el capitalismo, la ideología dejaría de existir en el contexto de una sociedad poscapitalista. Situado en el marxismo, Althusser es quien cuestiona toda posición teórica afirmada en la categoría de sujeto; dado que considera la ideología como un nivel de la totalidad social con autonomía relativa, asigna centralidad a la dimensión discursiva. A la vez, señala que el concepto de ideología desarrollado por Marx es problemático, debido a la tendencia a regresar a modos esencialistas de explicación histórica. Es sabido que desde Engels en adelante, la tradición marxista se impuso la tarea de desarrollar una teoría de la ideología que complementara la teoría de la estructura económica presente en *El capital*, para lo cual se refugió en la dialéctica (hegeliana) del ser y la conciencia sociales. Althusser (1968) se distancia de esa posición: rechaza tanto la dialéctica del ser y la conciencia, como la complementación de una teoría de la estructura con una teoría de la superestructura. Sus ideas acerca de la totalidad social, la causalidad estructural y la ideología hacen posible pensar una articulación diferente entre base y superestructura.

4.2. Totalidad compleja, causalidad estructural y sobredeterminación

Tal como la entiende, la totalidad marxista es un conjunto complejo: se trata de la unidad de un todo estructurado que implica la existencia de instancias o niveles relativamente autónomos articulados entre sí de acuerdo a modos de determinación

específicos fijados en última instancia por la práctica económica. La determinación económica en última instancia otorga la posibilidad de establecer el índice de eficacia de cada una de las instancias en el todo complejo jerarquizado; a su vez, habilita la identificación del desplazamiento de las estructuras en la jerarquía de eficacia. El abordaje de las contradicciones refiere a las nociones de sobredeterminación y causalidad estructural. Esta última consiste en una idea de estructura como causa ausente, apreciable por la manifestación de sus efectos, y a partir de la cual puede pensarse en la sobredeterminación de las contradicciones. A diferencia de la causalidad expresiva hegeliana, Althusser afirma que los procesos complejos se caracterizan por la intervención de una estructura de contradicciones múltiples y desiguales que no puede concebirse como el resultado de un proceso simple, sino como realidades siempre complejas imposibles de reducirse a un sencillo punto de origen. En otros términos, la contradicción capital-trabajo no es pura ni existe en solitario; en contraste, es la misma distinción entre una contradicción principal y las contradicciones secundarias la que remite a la existencia de un proceso complejo, es decir, a una pluralidad de contradicciones con una dominante. La contradicción principal (capital-trabajo) está activa en estas contradicciones y en su fusión, pero aquellas no pueden ponderarse como sus fenómenos. Las contradicciones secundarias, que remiten a diversos niveles del todo complejo estructurado, tienen existencia propia. La contradicción capital-trabajo, entonces, no es simple ni se expresa en las diversas contradicciones de los distintos niveles; por el contrario, está siempre sobredeterminada por la superestructura (Estado, ideología dominante, religión, movimiento políticos organizados, etc.), por la situación histórica interna y externa que la determina en relación con el pasado nacional y el contexto internacional.

4.3. Materialidad, función práctico-social de la ideología e interpelación

Contra ese fondo, Althusser (2005) propone la elaboración de una teoría de la ideología en general centrada en sus mecanismos constitutivos, la que –sin forzar demasiado los términos– podría considerarse una teoría de lo ideológico. Para ello, traza una distinción entre la ideología en general y las ideologías particulares (religiosa, moral, jurídica, política, etc.) existentes en una coyuntura determinada de una formación social. Con ello quiere señalar que las ideologías están siempre sobredeterminadas por las contradicciones presentes en otras instancias de la totalidad social. Lo ideológico, en cambio, constituye una estructura portadora de una lógica propia de funcionamiento, a la que Althusser caracteriza como omnihistórica.

A diferencia del marxismo ortodoxo, cuando analiza los rasgos característicos de lo ideológico, sostiene que la ideología no representa imaginariamente las condiciones de existencia, sino que esa representación se funda en la relación imaginaria que los hombres establecen con sus condiciones reales de existencia. La introducción de un tercer término en la relación realidad (condiciones materiales de existencia)/ideología trastoca la articulación, transformándola completamente. En tanto nivel o instancia de la totalidad social compleja y sobredeterminada, la ideología representa una realidad objetiva independiente de la subjetividad de los individuos, indispensable a toda sociedad y a los individuos mismos para representarse su relación con el mundo natural y social. La función práctico-social que le atribuye consiste en que –dada la opacidad de la estructura social– los hombres necesitan una guía, una representación de su mundo y de las relaciones que entablan con él. Tal como lo indica, no es posible establecer una relación instrumental y exterior con la ideología, ya que tanto quienes pertenecen a las clases dominantes como a las dominadas, experimentan el mundo a través de sus estructuras.

El carácter inconsciente de la ideología, entonces, no supone falta de conciencia. El acento recae en su carácter performativo, en la producción de determinadas representaciones de vivir el mundo, de discursos e identidades subjetivas siempre ligadas a los aspectos afectivos o no representativos que permiten a los individuos o grupos imaginar su propia práctica. Si la ideología no es un velo que encubre o distorsiona la aprehensión de la dinámica de funcionamiento de determinadas relaciones sociales, entonces no puede verse como el conjunto de ideas falsas, mistificadoras de lo real y carentes de materialidad, cuestionamiento que también abarca la idea de un sujeto autoconsciente. En tal sentido, pone en cuestión aquella evidencia primera que sostiene que la creencia en determinadas concepciones del mundo proviene de las ideas que el mismo sujeto posee en su conciencia.

El problema surge cuando los hombres actúan de un modo diferente a las ideas que profesan. Frente a ello, lo que Althusser denomina la concepción ideológica de la ideología manifiesta como síntoma el indicio de una posible solución. Cuando la relación entre ideas y acciones es discrepante, la concepción ideológica de la ideología posibilita captar la existencia de ideas distintas de las que el sujeto originario piensa que posee y que se corresponden con las acciones que realiza. Althusser quiere demarcarse del orden causal según el cual el pensamiento es anterior a la acción y es su causa, para lo cual plantea la indagación de lo ideológico a partir de su existencia material; es decir, concebir las ideas como actos insertos en prácticas normadas por

rituales en el seno de un aparato ideológico de Estado. Desde esa perspectiva, es posible sostener que la ideología no alude a ideas o creencias preexistentes que luego se expresarían o materializarían, sino que la ideología es inmanente a sus aparatos y a sus prácticas; no existe separada de los aparatos en cuestión, pues coincide enteramente con ellos. Por lo tanto, no hay prácticas fuera de la ideología, como tampoco existe ideología sino por y para sujetos. En la medida en que individuos concretos se hacen sujetos por obra de la ideología, su núcleo medular es la categoría de sujeto. Así, el mecanismo de interpelación ideológica funciona de modo tal que, por un lado, el reconocimiento ideológico reproducido en la vida cotidiana posibilita que cada sujeto constituya su identidad y se reconozca como tal. Por el otro, la operación de dicho mecanismo queda por fuera de la conciencia del sujeto; es decir, implica necesariamente un desconocimiento de la operación del mecanismo. De allí que los individuos inmersos en la ideología se conciben imaginariamente a sí mismos como el factor determinante en su relación con las condiciones materiales de existencia.

Por otra parte, toda ideología posee una estructura de centrado especular. La interpelación de los individuos como sujetos se realiza en nombre de un sujeto único y absoluto que sujeta los sujetos a sí mismo y, a su vez, permite el reconocimiento mutuo de los sujetos y el sujeto, de los sujetos en sí mismos y de los sujetos entre sí. Tomando en cuenta dicha estructura, y haciendo uso de la doble acepción del término sujeto, afirma que el sujeto-sujetado cree ahora poder optar libremente entre estar o no sometido a una autoridad, desconociendo el mecanismo de interpelación.

4.4. Lectura sintomática y conocimiento

A juicio del autor, Marx lleva a cabo un ejercicio de lectura sintomática que permite concebir el conocimiento como producción y cuestionar los supuestos implícitos en una lectura literal. A diferencia de dicha lectura —que piensa los silencios o los problemas no tratados como exteriores a la teoría, como aquella sombra por fuera del campo iluminado—, la lectura sintomática piensa lo invisible en relación con lo visible, los silencios en relación con las voces: no compara dos discursos diferentes, donde uno sería la norma mediante la cual se juzga al otro, sino que consiste en una forma de crítica inmanente que trabaja con la ideología para comprender la relación necesaria entre ese no-ver y el ver. En consecuencia, es visible todo objeto que está definido en el campo estructurado de la problemática teórica de una disciplina dada. A la par, el mismo campo de la problemática es el que define lo invisible como ex-

cluido de lo visible. Lo no-visible es parte de la propia definición del campo de una problemática que especifica cómo no-visibles determinados problemas.

Los diversos modos de leer conllevan diversos modos de percibir el conocimiento. La lectura literal o religiosa se sostiene sobre una concepción empirista que pone en relación a un sujeto y un objeto. La estructura empirista entiende el conocimiento de un objeto real como una parte real de ese objeto, abstraída mediante la operación de conocimiento llevada a cabo por un sujeto. Así, la estructura del objeto real es la que define las condiciones de la operación del conocimiento: la parte inesencial ocupa todo el exterior del objeto, mientras la parte esencial yace en el interior lista para ser extraída. Althusser reconoce en esa concepción una paradoja a elaborar, ya que

cuando el empirismo señala como objeto del conocimiento, confiesa algo importante que al mismo tiempo niega, confiesa que el objeto de conocimiento no es idéntico al objeto real, puesto que lo declara solamente parte del objeto real (Althusser y Balibar, 1969: 45-46).

Por esa razón, advierte que el proceso de producción del objeto real ocurre por completo en lo real y se efectúa según el orden real de la génesis real, a diferencia del proceso de producción del objeto de conocimiento que sucede en el conocimiento. Con todo, la afirmación no debe interpretarse como el fundamento de una concepción ahistórica del conocimiento, sino como la acentuación de que el pensamiento no es la facultad de un sujeto trascendental o de un sujeto psicológico. En esa dirección, apunta a restituir el carácter material de una práctica productora de *efectos de conocimientos*, la *práctica teórica*, siempre-ya sobredeterminada por las otras instancias o prácticas relativamente autónomas que componen la totalidad social. Ahora bien, calificar a una práctica de teórica denota que no existe práctica en general, sino prácticas diferenciales (teórica, política, económica, ideológica, etc.) dotadas de una estructura propia, y que la articulación de dichas prácticas se desarrolla según el grado de autonomía relativa de la instancia o nivel en el que se produzca dicha práctica, determinada en *última instancia* por la práctica económica. En lo relativo a la práctica teórica, su *materia prima* –la materia de la intuición y de la representación– es siempre-ya compleja, nunca se enfrenta con un objeto real puro, puesto que su material está siempre sobredeterminado por la ideología. La observación busca desprenderse del mito ideológico según el cual, a partir de una serie de mediaciones, podría mostrarse el vínculo originario entre el objeto real y el objeto de conocimiento.

Es posible entonces pensar que no existe un exterior puro exento de ideologías al que la ciencia llegaría después de un arduo trabajo. Por el contrario, se trata de

asumir la existencia de la ideología como una instancia portadora de una función práctico-social y, desde allí, trabajar sobre *las* ideologías particulares y construir teóricamente los mecanismos productores de efectos de reconocimiento/desconocimiento. De ese modo, la operación de conocer puede pensarse y articularse en torno al par *crítica ideológica/producción de conocimientos*, es decir, concebir la lectura sintomática como una operación simultánea de deconstrucción de las evidencias primeras que conlleva toda ideología y producción de conocimientos. Dicha concepción pone en cuestión la existencia de una ciencia con mayúsculas, pura e impoluta, conformada como un sistema con principios válidos universales de los cuales emanan en todo momento y lugar los criterios de verdad, error o falsedad. La ciencia nunca es *la* ciencia, dado que nunca omite el momento crítico, nunca se separa de la crítica de las ideologías. En los términos de Balibar, “‘toda ciencia’ sería: 1) *crítica* de la ideología; 2) *reconocimiento* de la necesidad (histórica) de la ideología; 3) *conocimiento* teórico de su mecanismo, productor de desconocimiento e ilusiones” (2004: 43).

4.5. Cinismo e ideología

A través de Lacan, Žižek se aparta de Althusser. A su entender, y ante la razón cínica imperante en los tiempos del tardocapitalismo, ya no funciona la crítica tradicional de la ideología, por lo que la *lectura sintomática* del texto ideológico no constituye una opción eminentemente válida. Según el autor, la falla teórica fundamental de Althusser anida en la negativa a dar cuenta del revestimiento libidinal de las creencias subjetivas –es decir, en la incapacidad para plantear con precisión el vínculo existente entre *aparato ideológico de Estado* e interpelación ideológica. La internalización de la ideología jamás se alcanza plenamente, pues siempre existe un residuo, una mancha de irracionalidad traumática que persiste. En lugar de dificultar la total subordinación del sujeto al mandato ideológico, ese resto indivisible constituye su misma condición:

es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que –en la medida en que elude el sentido ideológico– sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología [...] Ésta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-cause del deseo en pleno Otro (*a*), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro: \$◊*a* –la fórmula lacaniana de la fantasía (Žižek, 2005: 74).

La teoría althusseriana, entonces, soslaya que el sujeto mismo “pone al Otro [...] como la agencia que confiere significado a la contingencia de lo Real” (Žižek, 1998: 150). En los términos de Althusser, el fracaso de la interpelación es lo que constituye la posibilidad misma de su éxito; es en su propia frustración donde la ideología obtiene su mayor rédito. Lo que sostiene a la ideología es un movimiento de desidentificación ideológica, un revestimiento libidinal que promueve la transgresión y cuyo nombre lacaniano es *jouissance*.

4.6. El psicoanálisis y la crítica de la ideología

La premisa fundamental del autor reposa en la idea de que el marco categorial desarrollado por Lacan para tematizar y analizar la psique individual, puede funcionar para dar cuenta de lo social. Ciertamente, en lo que a esto respecta, puede verse la adscripción al giro simbólico propuesto por Lévi-Strauss y otros; es decir, a la tradición del análisis estructural que extrapola el instrumental lingüístico a ámbitos de investigación que lidian con sujetos que no detentan el carácter axiomáticamente individual del sujeto del habla. En el caso de Žižek, el sujeto de análisis es eminentemente colectivo.

Básicamente, la realidad social es a Žižek lo que la realidad psíquica es a Lacan: una yuxtaposición del registro imaginario y el registro simbólico sobredeterminada por lo Real. Para el primero, la sociedad es del orden de lo Simbólico, pues “la sociedad no existe”, “no hay un espacio neutral, ni una realidad neutral, que puedan ser descritos objetivamente en primer lugar, y desde los que luego desarrollamos la idea de antagonismo” (Žižek, 2006: 77). Pero la sociedad se halla atravesada por fantasías imaginarias que impiden el encuentro entre ella y lo Real del trauma o el antagonismo reprimido que la determina en última instancia, a saber, la lucha de clases.

Según Žižek, se equivocan aquellas críticas que atribuyen un presunto oscurantismo al psicoanálisis lacaniano. Su orientación se caracteriza por exponer la incommensurabilidad de los tres modos de manifestación que demarcan la existencia —esto es, lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real—, al tiempo que implica un esfuerzo racional e ilustrado mediante el cual se busca comprender las más oscuras fantasías que acosan a los sujetos de la modernidad. Según el autor, el psicoanálisis lacaniano es totalmente incompatible con el posestructuralismo y se distancia tanto de las ideologías posmodernas que denuncian a la Ilustración, como de las filosofías relativistas que renuncian a la verdad. En contrapartida con la referencia nihilista en la que supo

abreviar buena parte de la *intelligentsia* parisina sesentayochesca,

la obra de Lacan no hace casi referencias a Nietzsche. Lacan siempre insiste en el psicoanálisis como una experiencia de verdad: su tesis de que la verdad está estructurada como una ficción no tiene nada que ver con una reducción posestructuralista de la dimensión de verdad a un “efecto de verdad” del texto (Žižek, 2005: 202).

Efectivamente, la empresa de Lacan se relaciona con el revelamiento de una verdad insoportable con la que es preciso aprender a vivir; vale decir, con una lucha apasionada por la afirmación de la verdad. En sus manos, el psicoanálisis adquiere un tenor filosófico mediante el cual logra diferenciarse sustancialmente de todas las demás perspectivas: no es una teoría y una técnica destinada al tratamiento de perturbaciones de orden psíquico; en contraste, enfrenta al individuo con la dimensión más radical de la existencia humana, con la aceptación reprimida de la verdad acerca de sí mismo, con la concepción de las patologías como posturas filosóficas cruciales acerca de la realidad. En suma, la meta del tratamiento psicoanalítico lacaniano “no es el bienestar, una vida social exitosa o la satisfacción personal del paciente, sino lograr confrontarlo con las coordenadas y los atoladeros elementales de su deseo” (Žižek, 2008b: 13-14).

En el contexto del nuevo orden mundial surgido en la década de 1990, Žižek juzga que el psicoanálisis lacaniano contiene los insumos teóricos fundamentales para someter a crítica el llamado consenso posideológico, un acuerdo mediante el cual la política se entiende como una mera administración (pospolítica) de la realidad social. Contrariando a quienes amparados en los avances de las neurociencias sentencian la muerte de Freud y de todas sus ideas, sugiere que “recién ahora ha llegado el momento del psicoanálisis” (Žižek, 2008b: 12), que recién ahora “los descubrimientos de Freud aparecen [...] en su verdadera dimensión” (p. 13).

4.7. Lo saben, pero lo hacen

En ese sentido, entraña una falacia el postulado posmoderno según el cual en la fase tardía, trasnacional y globalizada del capitalismo los individuos no tienen ninguna identidad socio-simbólica prefijada y que, por tanto, son demasiado cínicos como para creer en las ideologías. Las bases de la tesis contra la que Žižek se dispone a discutir son las postuladas por Peter Sloterdijk, quien en *Crítica de la razón cínica* plantea que lo que caracteriza vívidamente la época es el triunfo de una falsa conciencia ilustrada. Según su punto de vista, la crítica de la ideología es un procedimiento que se ha tornado inútil. ¿En qué consiste tal procedimiento? La definición más ele-

mental se encuentra al comienzo de *El capital*, donde se afirma que aún sin saberlo, los hombres equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. A través de ese no saber pero aun así seguir haciéndolo, la ideología adquiere una suerte de *naïveté* (ingenuidad) que la marca a fuego. En efecto, lo que implica toda ideología es “el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella” (Žižek, 2005: 55). Lo que básicamente entraña el procedimiento crítico-ideológico es llevar la falsa conciencia o conciencia ingenua “a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla” (Žižek, 2005: 56). Las mejores versiones de la crítica de la ideología son aquellas que no se jactan de presentar las cosas tal como en verdad son; es decir, aquellas que no buscan simplemente correr el velo que distorsiona la realidad. Muy por el contrario, son las que reparan en que la realidad no tiene posibilidades de reproducirse sin la mistificación ideológica. Luego, el significado último de la tesis del consenso posideológico radica en que los sujetos de la posmodernidad están condicionados de tal modo por el cinismo, que pese a encontrarse al tanto de la distancia que separa la máscara ideológica de la realidad social, insisten en el uso de la máscara. En el capitalismo tardío el problema no reside entonces en que ellos no lo saben, pero lo hacen, sino en que “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen” (Žižek, 2005: 57).

En cierto sentido, Žižek da crédito a esa afirmación, en tanto y en cuanto observa que el cinismo no se encuentra exento ni de fetichismo ni de alienación, de modo que en la sociedad posmoderna el legado de Marx continúa siendo actual. Siguiendo ese rumbo, tematiza las afinidades entre la noción freudiana del inconsciente y el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía. En lo esencial, la abstracción de la forma cumple un rol cardinal en ambas concepciones. Mientras para el psicoanálisis lo que importa del sueño no es un aparente significado oculto, sino la forma que es dada a él a través del deseo, para una perspectiva marxista lo que resulta trascendente del dinero –es decir, de la forma dinero del valor– es su “material *sublime*”, aquella “otra consistencia ‘indestructible e inmutable’ que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico” (Žižek, 2005: 44).

La realidad social se encuentra entonces guiada por una inversión fetichista; no es una entidad desconocida por los sujetos, sino una fantasía que los estructura. De allí que según Žižek, las creencias de los sujetos en las fantasías que los determinan

son del orden de lo Simbólico –se encuentran atravesadas por el gran Otro (son creencias en el gran Otro) –, pero poseen fundamentos imaginarios. Por el contrario, el conocimiento (saber) es del orden de lo Real e implica la observación de la inconsistencia radical de lo Simbólico y las fantasías que lo respaldan.

4.8. Sublimes objetos de la ideología y fantasía ideológica

Con la reformulación de Althusser a través de Lacan, Žižek sostiene que la realidad socio-simbólica es una ficción extremadamente eficaz que se constituye a instancias de las fantasías que distorsionan lo Real. Ahora bien, ¿cómo se articula esa realidad socio-simbólica? La realidad toma forma –se estructura– a través de algún sublime objeto de la ideología, a través de algún significant-amo o *point de capiton*, mediante el que se encadenan los restantes significantes. Los postulados posmodernos del consenso posideológico no aciertan, pues hoy día los sujetos creen como nunca antes en sus sublimes objetos de la ideología: Dios, la nación, la democracia, la libertad, etc. Actualmente, la función de la ideología no consiste en “ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 2005: 76). Por su parte, la crítica de la ideología persiste como un procedimiento válido, cuyo sostén –“el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como ‘ideológico’”– “no es la ‘realidad’, sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo” (Žižek, 2008a: 36). La crítica de la ideología apunta a poner en crisis las creencias, y mediante la interpretación de los síntomas, el atravesamiento de las fantasías, la exposición de la inconsistencia del orden simbólico –de la inexistencia del gran Otro– y la generación de un encuentro con lo Real, dar lugar a un saber no-ideológico de los sublimes objetos de la ideología. Sólo así es que la ilusión puede ser tenida como algo que se halla no ya del lado del conocimiento, sino más bien del lado de la realidad misma; sólo así es que puede aceptarse que lo que se reconoce falsamente nunca es la realidad, sino más bien la ilusión que estructura a la realidad toda. Y el nombre de esta “ilusión inconsciente que se pasa por alto” es “fantasía ideológica” (Žižek, 2005: 61). En definitiva, ese nombre es aquello que permite realizar una lectura divergente de la fórmula de la razón cínica, ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen:

Si la ilusión estuviera del lado del conocimiento, entonces la posición cínica sería una posición posideológica, simplemente una posición sin ilusiones: “ellos saben lo que hacen, y lo hacen”. Pero si el lugar de la ilusión está en la realidad del hacer, entonces

esta fórmula se puede leer muy de otra manera: “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen” (Žižek, 2005: 61).

A MODO DE CONCLUSIÓN: UN BALANCE A PARTIR DE LOS NIVELES ANALÍTICOS DE LA IDEOLOGÍA

Según la apreciación consignada en la introducción, la sociología cursa un proceso de envejecimiento pues, según se indica, sus categorías analíticas se ven privadas de capacidad para captar las transformaciones del mundo social contemporáneo. El fundamento de la argumentación radica en el derrumbe de la sociedad, unidad referencial de la acción, cuyo desmoronamiento arrastra todo el edificio conceptual.

Después de revisar los lineamientos teóricos y las ideas de algunos de las principales figuras del pensamiento social del siglo XX, se observa que los postulados del diagnóstico resultan, como mínimo, apresurados. Pese a que en el presente escrito no se aborda la totalidad de los conceptos sometidos a crítica –sociedad, Estado, clases, orden, conflicto, socialización, institucionalización, integración–, razón por la cual el alcance de la conclusión es acotado, el estudio acerca de la potencialidad del concepto de ideología no sólo conduce inevitablemente a ellos, sino que descubre su forzosa asociación.

Más allá de coincidencias o divergencias con las evaluaciones aplicadas a la obsolescencia del acervo de conocimiento clásico, corresponde destacar el variado tratamiento del que es objeto la ideología según los usos, repercusiones y finalidades que los distintos autores le atribuyen. Dada dicha heterogeneidad, y con el propósito de ordenar las dimensiones analizadas, se consideran tres niveles analíticos, a saber: a) el vínculo entre actividad científica e ideología; b) su influencia en la producción del orden social; y c) los mecanismos de su reproducción. Se trata de una clave de lectura que pretende retener la pluralidad de temas que involucra.

El recorrido, iniciado con Marx, continúa con Durkheim y Weber, autores en cuyas obras es posible encontrar de un modo indirecto importantes aportes a la especificación del concepto y a su vinculación con la organización social. En los términos de Marx, la ideología alude a la filosofía idealista hegeliana y neohegeliana, con énfasis en su impresión acerca de que la crítica de las ideas falsas que los seres humanos se forman sobre sí mismos, alcanza para alterar sus condiciones de existencia. El materialismo histórico, en cambio, se concentra en la crítica de la ideología; en el nivel teórico, explicita las relaciones sociales de opresión que ella oculta; en el prác-

tico, la crítica adopta la forma de lucha político-revolucionaria destinada a derrocar el orden existente y acabar con las relaciones de explotación. En ese sentido, en el marco de la producción del orden social, la ideología avala el mantenimiento de las condiciones que garantizan la posición de privilegio de la clase dominante sobre la base de ciertas ideas y representaciones hegemónicas. Así, además de la posesión de los medios materiales de producción, quienes dominan también controlan los medios espirituales de producción social, lo que conlleva la difusión de sus propias ideas que, por eso mismo, moldean la conciencia de los dominados. Esa situación envía hacia los mecanismos de los que dispone la ideología dominante para asegurar su reproducción: sus intereses particulares son presentados como intereses generales, de modo tal que su eficacia consiste en fomentar el consenso entre los sectores oprimidos con respecto a las relaciones de producción existentes. La labor es llevada a cabo por intelectuales o ideólogos, quienes construyen imágenes que tergiversan y encubren las relaciones sociales de explotación. En investigaciones ulteriores, la noción de ideología ya no refiere exclusivamente a la estructura económica de la sociedad, de las relaciones de producción, ni a la operación de encubrimiento; ahora, da cuenta del conjunto de manifestaciones superestructurales jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas que moldean la conciencia de los hombres en lo que incumbe a las relaciones y conflictos sociales existentes en un determinado período histórico. Con la idea de fetichismo de la mercancía, se torna posible repensar los modos de producción y reproducción de la sociedad capitalista; esto es, sus recursos dirigidos a deformar e invertir la realidad. A la luz de las últimas interpretaciones de Marx, el regreso al primer eje deriva de la crítica de la ideología: una teoría crítica cuyo afán radica en el análisis científico de lo social con la finalidad de aclarar las contradicciones de la vida material.

En lo relativo a esa misma dimensión, Durkheim sitúa la ideología en una etapa pre-científica en la que predominan prenociones propias del pensamiento de sentido común. En consecuencia, dado que desfiguran y ocultan la realidad, la ciencia debe liberarse de ellas, especialmente la sociología, si lo que quiere es convertirse en una ciencia objetiva capaz de estudiar los hechos sociales como cosas exteriores al sujeto, observables y susceptibles de explicación. La comprensión de la eficacia práctica de la ideología no se logra mediante su abordaje directo, sino vinculándola con las representaciones, las que, aun cuando nacen del sustrato social, poseen una realidad *sui generis* independiente de las conciencias individuales. Luego, mediante el análisis de la religión, puede verse que si bien las representaciones colectivas son

expresiones que reflejan la sociedad, se manifiestan como transformaciones e idealizaciones que componen las prácticas rituales y buscan suscitar o recrear determinadas situaciones mentales. La fundamental influencia que ejerce sobre la producción del orden social, alude a la intrincada conexión entre representaciones colectivas y moral, un sistema de reglas de acción que determina la conducta. La indagación sobre ese punto comprende la especificación de la forma adecuada de transmitirla mediante la educación, una acción que los adultos despliegan sobre las generaciones jóvenes para crear en ellas el verdadero ser social; pero no se trata de cualquier tipo de educación, sino de una educación moral que contribuye a la reproducción del orden social: por un lado, infunde en los individuos una idea distintiva de autonomía vinculada a la conciencia de los propios límites y la obediencia racional y voluntaria de las normas existentes de hecho; por el otro, amolda las representaciones individuales con adecuación a los fines de la vida colectiva, de forma tal que los individuos tiendan a concebir la sociedad vigente como algo bueno y deseable para ellos.

En el último de los autores clásicos, el vínculo entre ciencia e ideología puede explorarse a partir de su interpretación sobre la mediación de los valores en el proceso de investigación. En la perspectiva weberiana, intervienen activamente en la configuración del individuo histórico, un recorte de la realidad realizado según el criterio de la relación valorativa con el objeto de indagación. Seguidamente, la férrea aplicación del procedimiento metodológico ayuda a comprender y explicar qué es el objeto de estudio, nunca lo que *debe ser*. Aun considerando su importancia en la fase de selección temática, en el trascurso del proceso de investigación la objetividad se logra sólo cuando se dispone de una noción cognoscitiva que permite elaborar un cuadro lógico libre de toda contradicción. En cuanto al segundo eje –el peso de la ideología en la producción del orden social–, Weber remite a las cosmovisiones o imágenes del mundo, un conjunto de ideas y representaciones cuyo propósito es dotarlo de sentido: teóricamente, dan cuenta de la racionalización de la realidad mundana; prácticamente, constituyen estímulos para la acción. En el caso de la religión, las cosmovisiones organizan éticas de comportamiento en torno a una serie de preceptos prácticos obligatorios que sus seguidores deben respetar si es que pretenden salvar el alma; así, se transforman en impulsos para la acción, al tiempo que permiten comprender su sentido.

Asimismo, la conceptualización weberiana echa luz sobre uno de los principales elementos ligados a la reproducción ideológica: se trata de la validez del orden, cuyo vigor reposa en la probabilidad de que la acción se oriente por máximas obligatorias

legitimadas por el actor. Para alcanzar legitimidad, todo orden se autojustifica —es decir, establece los fundamentos sobre los que reposa— de modo de lograr la adhesión de sus seguidores, quienes con ello lo garantizan. En el interjuego entre fundamentos y garantías, las cosmovisiones desempeñan un papel predominante, pues cuando articulan las pretensiones de dominación con las creencias de los dominados, el orden alcanza carácter legítimo. Lo mismo que en las religiones universales, donde los intelectuales sistematizan los dogmas y las éticas, el orden cuenta con los suyos, quienes producen una racionalidad teórica capaz de configurar la metodización de la conducta.

Realizado el recorrido por los autores clásicos, la atención se centró en dos representantes de la corriente funcionalista, cuyos planteos resultan ambivalentes con respecto a la tradición sociológica. Si por un lado las conceptualizaciones de Parsons y Merton concuerdan en cuanto al estado de inmadurez de la disciplina en comparación con otras ciencias, recuperan las categorías empleadas por los padres fundadores y, frecuentemente, las utilizan como puntos de partida de sus propias reflexiones. Tal es así que el mencionado diagnóstico no constituye un ataque contra la sociología precedente, sino el reconocimiento de su importancia para edificar y proyectar el proceso de maduración²². Más allá de la coincidencia inicial, sus teorías discrepan en lo relativo a las tareas a emprender para adquirir los rasgos de cientificidad deseados. Ambos derroteros pueden explorarse a través de la noción de ideología según sus respectivos *corpus* conceptuales.

En su afán de analizar todos los ámbitos ligados a la acción, Parsons entiende que la ideología es una de las pautas del sistema cultural: específicamente, se trata del componente de los sistemas de creencias o ideas con relevancia evaluativa y referencia empírica. En contraste con los cánones científicos, y por el hecho de estar ligado a los deseos, la simplificación y vulgarización de los enunciados de los dogmas determina que el discurso ideológico no satisfaga los criterios de logicidad. Sin embargo, aun cuando no aporta al conocimiento explícito de las razones, su efectividad radica en el ajuste del comportamiento a la norma. Para las ciencias sociales la conexión es mucho más compleja, dado que ambas poseen categorías comunes, lo que convierte el espacio social en un campo de batallas simbólicas donde cada una de las partes

²² De hecho, la propia idea de *padres fundadores* es heredera de la tesis parsoniana desarrollada en *La estructura de la acción social*, donde se indica que la teoría presentada procede de la convergencia del pensamiento de Marshall, Pareto, Durkheim y Weber. Ciertamente, la exclusión de Marx reconfigura la versión original. Además de Parsons (1968), véase Wallerstein (1999).

disputa la hegemonía de las creencias. A pesar de que para la ciencia la ideología es una idea distorsionada, ello no significa que sea falsa. Entre sus funciones, destaca la orientación evaluativa de la colectividad, razón por la cual cumple un papel decisivo en el proceso de institucionalización de valores comunes. Esa apreciación conduce a una nueva problematización: que sea una orientación evaluativa, implica cierto compromiso con la creencia; el actor siente que su acción contribuye al bienestar de la colectividad y acepta la ideología como base obligatoria de la acción –le otorga legitimidad. En particular, la ideología contribuye al equilibrio del sistema de acción, ya que constituye el soporte de la definición cognitiva de la situación, al tiempo que coordina las orientaciones de valor. En sentido general, por ser parte del sistema cultural, es además una pauta de valor que, como tal, desempeña una función vital en el proceso de institucionalización, aspecto necesario para alcanzar la integración de los sistemas de acción. La institucionalización alude a la interiorización de las pautas de valor por los sistemas de personalidad, de modo que pasa a formar parte de un complejo complementario de expectativas que involucra a *ego* –a sus expectativas de rol– tanto como a *alter* –las sanciones. Sólo así los sistemas de personalidad se integran con el sistema cultural, acoplamiento llevado a cabo por el sistema social. Siguiendo esa vía, surge la pregunta acerca de los mecanismos de reproducción del sistema social, lo que envía al proceso de socialización: se trata de que las personalidades adquieran orientaciones para cumplir satisfactoriamente un rol y compartan la definición social de su estatus. Luego, mediante la socialización, el sistema social promueve la interiorización de valores comunes y, en caso de fallar, apela al control social para neutralizar todo intento de desestabilizarlo.

Para alcanzar la madurez obtenida por las ciencias, la sociología no necesita, según Merton, elaborar grandes teorías sin sustento empírico, pero tampoco efectuar meros relevamientos empíricos sin ninguna guía teórica que los vincule; lo óptimo es el desarrollo de teorías de alcance intermedio que entrelacen ambos niveles, una decisión que repercute en la totalidad del análisis funcional del autor. Liberado de la atracción por incorporar todo concepto dentro de un aparato integral, reconoce en la ideología un importante antecedente de la sociología del conocimiento, aunque no le atribuye valor explicativo por sí mismo. La ciencia precisa descargarse de los enunciados ideológicos, más ajustados al ámbito político. No obstante, la liberación no implica desechar su potencialidad, puesto que en tanto herramienta conceptual, la ideología tiene la virtud de bosquejar un mapa relacional para observar más allá de las acciones individuales e indagar quién se beneficia con ellas. En sentido estricto-

to, constituye el asidero de la distinción entre funciones manifiestas y latentes, una discriminación importante para pensar el segundo eje, esto es, la diferencia entre las consecuencias objetivas para una unidad especificada que contribuyen a su ajuste o adaptación, y las consecuencias inesperadas y no reconocidas del mismo orden; ello posibilita conservar la fortaleza de la ideología –la relación entre las bases materiales y las producciones mentales de toda sociedad–, mientras se libra de un discurso recurrentemente referido a valoraciones y callejones teóricos sin salida. Por otra parte, al evitar la inadvertida confusión entre motivaciones conscientes para la conducta social y sus consecuencias objetivas, esas herramientas conceptuales ayudan a elucidar el análisis de normas sociales aparentemente irracionales: dirige la atención teórica hacia fructíferos campos de investigación, supone significativos progresos del conocimiento sociológico pues se alejan del conocimiento de sentido común e impiden la sustitución del análisis sociológico por juicios morales ingenuos. Los dos últimos puntos conducen hacia el tercer eje analítico, el que hace foco en la reproducción del orden social. Para ello, Merton se vale del ejemplo del consumo suntuuario: dice al respecto que funciona como ilustración del porqué del consumo distinguido de bienes, y afirma que la búsqueda de excelencia en el bien en sí mismo debe relegarse como factor explicativo, ya que el verdadero objetivo es la incorporación de una señal de alta posición social. Si se quieren entender los mecanismos de reproducción del orden social, resulta necesario considerar que la incorporación de ciertas señales propias de los sectores de elevada posición –función latente de toda elección de bienes distinguidos– se le impone a quienes pretenden ocupar esas posiciones. Así, se convierte en una especie de estructura que, en los términos de Durkheim, determina la conducta del actor independientemente de su reconocimiento²³. De ese modo, la persistencia de ciertas normas o estructuras puede analizarse más allá de cualquier apelación a juicios morales acerca de su bondad o maldad, y enfocarse en su funcionalidad para la organización del sistema social.

La razón por la cual la siguiente sección reúne a Habermas y Luhmann procede del sitio privilegiado que ambos otorgan a la comunicación. Aun considerando dicha coincidencia, a la que acaso haya que añadir la común base parsoniana y el interés compartido por la teoría general de sistemas, las diferencias entre ellos se vuelven irreconciliables; precisamente, la importancia que cada uno confiere a la ideología es

23 Quizás sea Giddens quien mejor aprovecha esa idea (2011 y 2012): su interpretación de que las consecuencias no deseadas de la acción (explícitamente referidas a las *funciones latentes*), desemboca en las condiciones inadvertidas de futuras acciones refractadas en las estructuras.

un claro ejemplo del modo en que sus caminos se separan.

En lo que atañe a la primera dimensión, Habermas destaca la intrínseca conexión entre la especialización propia del sistema científico y las necesidades del capitalismo tardío. En principio, la tecnología orienta su saber a la resolución de problemas de carácter técnico: evalúa cuáles son los medios adecuados para llegar a un fin, excluyendo de su horizonte todo tipo de normatividad. Al conectarse con la política, refuerza la autoridad de su conocimiento –objetivo y neutral– como recurso para hacerse cargo de problemáticas reales. En consonancia, germina una conciencia tecnocrática caracterizada por la insuficiencia reflexiva acerca de los fines hacia los que debe orientarse la sociedad, cuestión que obstaculiza el ideal de la acción comunicativa y su orientación hacia el entendimiento. Frente a ello, la racionalidad comunicativa es el modelo teórico adecuado para guiar una crítica ideológica de las sociedades tardomodernas, un procedimiento capaz de detectar las limitaciones estructurales del entendimiento intersubjetivo libre de coacción. En el rastreo de su incidencia sobre la producción del orden social, Habermas inicia el recorrido en las sociedades tradicionales, donde la ideología –propiedad de lo sagrado– es el ámbito concerniente a prácticas rituales y culturales y con autoridad para guiar la acción individual. En la modernidad temprana, la racionalización desencanta lo sacro y libera lo profano, diferenciándose dos generaciones ideológicas que, aunque distintas, comparten la misma matriz: la imagen de una totalidad ligada a la conciencia política. Dicha matriz es precisamente la que se disuelve en las sociedades tardomodernas, donde ya no es posible identificar una cultura que integre el conjunto societal. Esferas de valor con autonomía y racionalidad propias desarrollan saberes específicos alejados del saber cotidiano; ello influye de tal manera que la ideología pierde su cualidad de falsa conciencia y deviene conciencia fragmentada. En estrecha relación, la reproducción ideológica se enlaza a las formas concretas con que las sociedades modernas materializan las estructuras de racionalidad: mundo de la vida y sistema. El proceso de racionalización y la consecutiva división en esferas autónomas cada vez más especializadas, aumenta las posibilidades de desavenencias. Ante ello, y como efecto de su evolución, las sociedades producen medios de comunicación independizados de la acción comunicativa que impulsan su reproducción material. Principalmente el dinero y el poder promueven acciones teleológicas que monetarizan y burocratizan el mundo de la vida, de modo que la característica distintiva de nuestro tiempo consiste en la colonización llevada a cabo por el sistema económico y el legal-burocrático. Finalmente, si la integración social pasa a depender de la integración sistémica, la

colonización trae aparejado el peligro de expulsar del ámbito privado y de la opinión pública los elementos práctico-morales propios de la práctica comunicativa cotidiana. Cuando eso ocurre, la situación ideal del habla –guiada normativamente hacia el entendimiento– experimenta serias deficiencias, de forma que la crítica ideológica adquiere el cariz de una tarea más que perentoria.

Cuando se examinan los fundamentos epistemológicos de Luhmann, se advierte que la conexión entre ciencia e ideología reconoce la tematización marxista y la aprecia como antepasado válido de las observaciones de segundo orden; es decir, la forma más prometedora de observar con qué distinciones opera la sociedad. Justamente la versión de Marx transforma la tradicional interpretación acerca del acceso a una realidad acordada, razón por la cual el interrogante acerca de qué es lo que la economía política no ve (o no quiere ver) desbloquea históricamente el camino hacia un segundo nivel de observación. De allí que los enunciados ideológicos contienen más información que la que aparentan, y mediante su exploración es posible arribar a su punto ciego para observar tanto los intereses del autor como los de su usuario. Otro punto de encuentro entre ambas concepciones se verifica en la tesis luhmanniana según la cual toda observación depende del lugar del observador, por lo que siempre es limitada y parcial en virtud de que no tiene acceso pleno a su propia operación. Ahora bien, la teoría de la sociedad es una entre tantas teorías que forman parte del sistema científico, el cual opera en el medio de la verdad. De esa apreciación deriva la afirmación que sostiene que toda comunicación, un discurso ideológico por caso, cuando es tratada por la ciencia se evalúa según el código verdadero/no verdadero, regido por sus propias teorías y metodologías que disputan entre sí por la formulación de los enunciados verdaderos. En cuanto al segundo eje, la verdad es uno entre otros medios de comunicación simbólicamente generalizados –cuya función consiste en volver objeto de expectativa la aceptación de una comunicación siempre contingente, y por ende, posible de ser rechazada– que, a lo largo de la evolución, catalizan la diferenciación funcional de los sistemas, rasgo transversal de las sociedades modernas. De esa tesis se desprende todo intento de especificar los mecanismos de producción del orden social: cada sistema cumple una función específica que promueve la evolución societal y se acopla estructuralmente al resto de los sistemas. Luego, entre ellos, no hay comunicación sino ruido, así que ya no es posible establecer un centro que pueda organizar la sociedad, sino que debe asumirse la heterarquización de su estructura: política, economía y ciencia, al igual que los demás sistemas, retraducen todo acontecimiento según su propio código, imposibilitando

cualquier intento de comunicación entre sí. Por último, sus mecanismos de reproducción también se ligan a la diferenciación funcional; pero, al examinar la forma en que se reproducen los discursos ideológicos, Luhmann alega que forman parte de las semánticas, esa especie de memoria oficial de las sociedades. En medio de las ideas de liberalismo, Estado, comunidad y tantas otras, la ideología es una de las formas que la sociedad ha utilizado para autodescribir sus bases estructurales, de modo que su supervivencia depende de que siga actualizándose como tema de comunicación.

Los escritos de la última pareja de autores, compuesta por Althusser y Žižek, poseen un signo filosófico que los sitúa en aquel campo que es producto del cruce entre marxismo y psicoanálisis. Aunque los niveles analíticos identificados en los representantes de la sociología clásica, funcionalista y sistémica, se hallan presentes, aquí se despliegan en una forma algo diferente.

Si bien Althusser formula la pregunta acerca de la relación entre ciencia e ideología –indicando incluso la diferencia entre ambas–, su distinción es objeto de una torsión que altera sus significados, lo mismo que el alcance de la relación entre ellas. La ciencia, concebida como práctica teórica inescindible de la idea de totalidad compleja y sobredeterminada, es empleada para leer los efectos de los objetos ideológicos y los complicados mecanismos de su constitución; asimismo, se utiliza para cuestionar las evidencias que imponen. Aunque en la perspectiva de Althusser la ciencia es portadora de una profunda vocación sistemática, no permanece indiferente a las coyunturas ni se aparta de la crítica, sino que cuestiona las evidencias ideológicas. En el proceso de constitución del orden social y de su reproducción, la ideología desempeña un papel esencial: es una estructura omnihistórica que opera como un mecanismo de carácter material. Mediante un procedimiento de demarcación en el interior de la tradición marxista, y a través de un rodeo teórico por distintos autores ajenos a esa corriente, Althusser afirma que no puede hablarse de un exterior de la ideología, ya que ella entraña un componente imaginario que resulta necesario para la existencia de cualquier forma de sociedad y sin el cual los sujetos no dispondrían de medios para orientarse en un mundo básicamente opaco. Son los *aparatos ideológicos de Estado*, junto a la interpelación, los que contribuyen a la reproducción ideológica. Mientras los primeros dan cuenta del carácter inherentemente ideológico de las prácticas efectuadas en el seno de los aparatos estatales, el segundo alude a la conformación ideológica de la identidad subjetiva, una identidad que se construye en torno de la intencionalidad propia, sin advertir el mecanismo social que está aplicando. Por tanto, la ideología se reproduce por obra de la existencia material de

discursos que constituyen la identidad subjetiva en términos autónomos, cuando en realidad la producción social del sentido se halla sobredeterminada por la estructuración de la totalidad social que configura los rasgos de la subjetividad y de las razones que los sujetos se dan a sí mismos para actuar.

A diferencia de Althusser, para Žižek no hay un *lo otro* de la ideología poseedor, sin más, de estatuto científico. De hecho, la posibilidad misma de su existencia es objeto de cuestionamiento. No obstante, aunque para ambos la misma realidad (simbólica) es ideológica, no habría *un afuera o más allá* científico de esa realidad. Lo único a lo que puede apelarse, según Žižek, es a la crítica de la ideología, una crítica, claro está, que es llevada a término y desplegada a partir de las coordenadas simbólicas de esa realidad social que es materia de imputación. Lo que hace la crítica de la ideología es, básicamente, desmontar la eficacia de las fantasías ideológicas que imposibilitan que los sujetos reparen en el carácter ficcional del orden simbólico de lo social; en otras palabras, no permiten advertir la inexistencia del gran Otro. En lo que refiere a la producción del orden social, Žižek discute con la tesis althusseriana de la interpelación y los *aparatos ideológicos de Estado* y toma distancia a través de Lacan. La falla teórica fundamental de esos postulados es no tomar nota del revestimiento libidinal de las creencias subjetivas. La internalización de la ideología que contribuye a la producción del orden social nunca se cumple totalmente, puesto que siempre hay un resto indivisible que persiste. Y ese resto constituye la condición misma para que el sujeto se someta al mandato ideológico. En consecuencia, es el sujeto el que coloca al gran Otro como la garantía última de sentido; es él quien, en último término, construye su propia realidad simbólica, hecho que las fantasías ideológicas se ocupan de reificar. Y eso lo hace a través del goce, de un objeto-cause del deseo, un mediador evanescente que posibilita la articulación de un determinado orden socio-simbólico. En cuanto a la tercera dimensión, Žižek postula que la realidad simbólica de lo social se estructura (retroactivamente) a través de algún sublime objeto de la ideología, a través de algún significante-amo mediante el que se encadenan los restantes significantes. Luego, la ideología intercede en la instancia misma de su reproducción, pues es la fantasía la que hace que los sujetos crean en la verdad de los sublimes objetos de la ideología con los que dan cuerpo –y garantizan la estabilidad– de su propio orden socio-simbólico.

A modo de esquematización sintética de los resultados obtenidos, se presenta el siguiente cuadro:

	VÍNCULO CIENCIA- IDEOLOGÍA	IDEOLOGIA Y PRODUCCION DEL ORDEN SOCIAL	MECANISMOS DE REPRODUCCION DE LA IDEOLOGÍA
MARX	Teoría crítica versus ideología.	Las ideas de la clase dominante moldean la conciencia.	La ideología deforma y oculta lo real.
DURKHEIM	Ideología: proto-ciencia dominada por prenociones.	Las representaciones colectivas expresan la moral, un sistema de reglas que determina la conducta.	Educación moral.
WEBER	Distinción entre juicios de hecho y juicios de valor.	Las imágenes del mundo lo dotan de sentido y constituyen estímulos para la acción.	La ideología fundamenta y garantiza la legitimidad del orden y la dominación.
PARSONS	La ideología es un discurso que no satisface criterios de logicidad científica.	Sistema de creencias con relevancia evaluativa y referencia empírica.	Mecanismos de socialización y control social.

MERTON	La ideología es el antepasado de la sociología del conocimiento.	Distinción entre funciones manifiestas – consecuencias objetivas para una unidad especificada que contribuyen a su ajuste o adaptación– y funciones latentes –consecuencias inesperadas y no reconocidas del mismo orden.	Las funciones latentes forjan estructuras.
HABERMAS	Crítica de la ideología como crítica de la conciencia tecnocrática.	En las sociedades tardomodernas, en lugar de totalidad existen conciencias fragmentadas.	Colonización sistémica del mundo de la vida.
LUHMANN	Ideología como antecedente de las observaciones de segundo orden.	La diferenciación funcional como rasgo transversal de las sociedades modernas.	Ideología como autodescripción de la sociedad (semántica).
ALTHUSSER	Crítica ideológica o producción del conocimiento.	Ideología como totalidad social con autonomía relativa, sin exterioridad, sino con performatividad.	Aparatos ideológicos de Estado.
ŽIŽEK	Fantasia ideológica: ilusión que estructura la realidad.	Des-identificación ideológica.	Sublimes objetos de la ideología: Dios, nación, etc.

La recapitulación anterior no aspira a la exhaustividad; toma sólo algunos niveles del problema según la perspectiva de los autores seleccionados, sin pretensiones de

hacerlas encajar perfectamente.

Por fin, corresponde señalar que el trayecto realizado por las reflexiones de un grupo de autores que expresan la vitalidad del concepto de ideología, lo que desmiente tanto su anacronismo como su incapacidad para informar sobre los fenómenos simbólicos de la sociedad contemporánea, pueden agruparse en dos categorías. En un caso, y aun cuando la ideología constituye un antecesor del análisis científico, su tratamiento inaugura nuevas áreas de conocimiento. Principalmente Merton y Luhmann, y en menor medida Parsons, ven en la ideología una herramienta teórica clave para el desarrollo de la sociología, pues echa luz sobre aspectos del orden social previamente ensombrecidos. Por eso, pese a que resaltan las dificultades de acceso que conlleva, identifican en la ideología una condición de posibilidad de sus propias conceptualizaciones, que ya libres de nociones que aumentan la complejidad en lugar de reducirla, los coloca en mejores condiciones para analizar, conocer o describir la sociedad. Para otros, en cambio, la ideología no sólo mantiene su vigencia sino que, además, ocupa un lugar central dentro de sus esquemas conceptuales: Habermas, Althusser y Žižek, de distinto modo, consideran que lejos de ser una pieza del museo sociológico, su correcta interpretación –y crítica– resulta crucial para captar los aspectos simbólicos que impregnan los fenómenos sociales contemporáneos.

De esa diferencia deriva la reflexión final del presente trabajo. Si se echa a rodar la maquinaria conceptual que trae aparejada la idea de ideología para la comprensión de las sociedades contemporáneas, es preciso obtener de ella toda su potencialidad, no evadirla en cuanto objeto de estudio. No obstante, cabe especificar que quienes resaltan sus aspectos amenazantes, como el primer conjunto de autores, realizan un aporte que subraya el uso incorrecto de una noción estrechamente entrelazada a la política, la economía, la ciencia y la religión (sólo por citar algunas dimensiones), lo que puede conducir a callejones teóricos sin salida: la búsqueda de un ideólogo, la confianza depositada en ideologías totalizadoras, la contraposición entre ideología y discursos científicamente válidos o la indagación acerca de la posibilidad de traspasar los límites de un enunciado ideológico. En cuanto a su eficacia, las contribuciones del segundo grupo resultan útiles para retener lo aventurado de la postura dispuesta a deshacerse de una idea fundamental e iluminadora que dilucida los aspectos simbólicos inherentes a toda organización social.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. y Balibar, É. (1969). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Aguilar Villanueva, L. (1984). El programa teórico-político de Max Weber. En F. Galván Díaz y L. Jáuregui (Comps.), *Política y desilusión (Lecturas sobre Weber)* (pp. 47-105). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Altomare, M. (1996). Observaciones acerca del concepto de ideología en Weber. *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, 1, 185-207.
- Aronson, P. (2011). Sociología: entre la inherente inmadurez y la posdisciplina. En P. Aronson (Ed.), *La sociología interrogada. De las certezas clásicas a las ambivalencias contemporáneas* (pp. 101-122). Buenos Aires: Biblos.
- Aronson, P. (2013). La reinención del orden en las teorías sociales contemporáneas. En P. Aronson (Coord.), *La teoría de la complejidad y la complejidad de la teoría sociológica* (pp. 73-104). Buenos Aires: CICCUS.
- Aronson, P. y Weisz, E. (Comps.) (2005). *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*. Buenos Aires: Prometeo.
- Balibar, É. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baudrillard, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
- Bensaïd, D. (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Boudon, R. y Bourricaud, F. (1990). *Diccionario crítico de sociología*. Buenos Aires: Edicial.
- Carretero Pasín, A. (2004). Repensar la ideología desde lo imaginario. *Sociológica. Revista de pensamiento social*, 5, 101-126. Recuperado de <http://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/2733>.
- Crespo, R. (1996). Max Weber: sugerencias para una “reconstrucción”. *Tópicos*, (11), 23-36. Recuperado de <http://biblio.upmx.mx/textos/R0010088.pdf>.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Akal.
- Dubet, F. (2004). Conflictos de normas y ocaso de la institución. *Estudios Sociológicos*, XXII (1), 3-24. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/598/59806401.pdf>.
- Dubet, F. (2010). *Sociología de la experiencia*, Madrid: Editorial Complutense.
- Durkheim, É. (1982) [1895]. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Hyspamérica.
- Durkheim, É. (1994). *La división del trabajo social, volumen I*. Madrid: Planeta-

Agostini.

- Durkheim, É. (1997). *La educación moral*. Buenos Aires: Losada.
- Durkheim, É. (2000). Representaciones individuales y representaciones colectivas. En *Sociología y filosofía* (pp. 27-58). Madrid: Miño y Dávila.
- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eagleton, T. (2005). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, T. (2011). *Por qué Marx tenía razón*. Barcelona: Península.
- Foucault, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- Gallino, L. (1995). *Diccionario de sociología*, México: Siglo XXI.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (2012). *Las nuevas reglas del método sociológico: Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*, Volumen 2. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. y Luhmann, N. (1971). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, 35, 129-150. Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33/33>.
- Honneth, A. (2010). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Jameson, F. (2000). *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Kalberg, S. (2005). Los tipos de racionalidad de Max Weber: piedras angulares para el análisis de los procesos de racionalización en la historia. En P. Aronson y E. Weisz (Comps.), *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización* (pp. 73-116). Buenos Aires: Prometeo.
- Kalberg, S. (2011). La influencia pasada y presente de las visiones del mundo: Max Weber y el descuido de un concepto sociológico. *Sociológica*, 26 (74), 207-246. Recuperado de <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7407.pdf>.
- Lamo de Espinosa, E., González García, J. M. y Torres Alberó, C. (2002). *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Larraín, J. (2009). *El concepto de ideología. Vol. 3. Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago de Chile: LOM.
- Larraín, J. (2010). *El concepto de ideología. Vol. 4. Posestructuralismo, Posmodernismo y*

Posmarxismo. Santiago de Chile: LOM.

Luhmann, N. (1994). ¿Cuál es el caso? y ¿qué se esconde detrás del mismo? Las dos sociologías y la teoría de la sociedad. *Sociological Theory*, 12 (2), 126-139.

Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.

Luhmann, N. y De Giorgi, R. (1993). *Teoría de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana A.C.

Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.

Lukes, S. (1984). *Émile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid: Siglo XXI.

Lull, V., Micó, R., Rihuete Herrada, C. y Risch, R. (2006). Ideología, arqueología. *MARQ, arqueología y museos*, 1, 25-48. Recuperado de http://www.unirioja.es/dptos/dd/filosofia/actividades/ideologia_arqueologia.pdf.

Mannheim, K. (1987). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K., (2000). *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I – Tomo I. Madrid: Akal.

Marx, K. (2004). *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo.

Marx, K. (2005). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Marx, K. (2008). Prólogo. En *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (pp. 3-7). México: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (2005). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.

Merton, R. (1964). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Merton, R. (1977). *La sociología de la ciencia, Vol. 2: Investigaciones teóricas y empíricas*. Madrid: Alianza.

Munné, F. (1994). Complejidad y caos: Más allá de una ideología del orden y el desorden. En Montero, M. (coord.) *Conocimiento, realidad e ideología*. Caracas: Avespo.

Nocera, P. (2009). Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 127, 93-119. Recuperado de http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_127_JUL_SEP_2009_pp_93_1191246429742388.pdf.

Norval, A. (2000). The things we do with Words. *Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology. British Journal of Political Science*, 30 (2), 313-346.

Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.

Parsons, T. (1976). *El sistema social*, Madrid, Alianza.

Ramírez Plascencia, J. (2007). Durkheim y las representaciones colectivas. En T. Rodríguez Salazar y M. García Couriel (coords.), *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (pp. 17-50). México: Universidad de Guadalajara.

Reboul, O. (1986). *Lenguaje e ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ricœur, P. (2008). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

- Rovira, J. (2004). Ciencia social y valores en Max Weber. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, I-II (103-104), 127-142. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15310410>.
- Rubin, I. (1974). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Ediciones Pasado y Presente.
- Savage, S. (1998). *Las teorías de Talcott Parsons. Las relaciones sociales de la acción*, McGraw-Hill, México.
- Scherpe, K. (1998). Dramatización y des-dramatización de “el Fin”: la conciencia apocalíptica de la modernidad y la posmodernidad. En J. Picó (prefacio, introducción y compilación), *Modernidad y posmodernidad* (pp. 349-381). Madrid: Alianza.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- Shilling, C. (2008). Embodiment, emotions, and the foundations of social order: Durkheim’s enduring contribution. En J. Alexander y P. Smith (Eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim* (pp. 211-238). Connecticut: Cambridge University Press.
- Sidicaro, R. (2000). *Sociología y filosofía* y la actualidad de Durkheim. En É. Durkheim. *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Thompson, J. (2002). *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Touraine, A. (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Buenos Aires: Paidós.
- Van Dijk, T. (1980). Algunas notas sobre la ideología y el discurso. *Semiosis*, 5, 37-53.
- Vidal Beneyto, J. (2009). La dominación sin ideología. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/diario/2009/04/10/opinion/1239314413_850215.html.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tomo I. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1998). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2006). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wellmer, A. (2004). La dialéctica de la modernidad y la posmodernidad. En N. Casullo (Comp. y prólogo), *El debate modernidad-posmodernidad* (pp. 201-228). Buenos Aires: Retórica.
- Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen: El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2006). *Arriesgar lo imposible: Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta.
- Žižek, S. (2008a). El espectro de la ideología. En *Ideología: Un mapa de la cuestión* (pp. 7-42). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2008b). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

