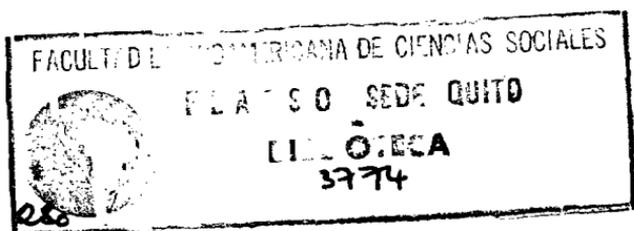


AMERICA LATINA: ideología y cultura

Daniel Camacho — Emilio de Ipola
Liliana de Riz — René Antonio Mayorga
José Luis Najenson — José Nun

Edición: Francisco Rojas Aravena



ediciones
FLACSO

colección 25 aniversario
San José, Costa Rica, 1982

307
R638am
2.2
6

REG. 3919
CUT. 327
BIBLIOTECA

Primera Edición:
Ediciones FLACSO
Diciembre de 1982

© Ediciones FLACSO

Este libro es editado por la Secretaría General de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Las opiniones que en los artículos se presentan así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la Facultad.

306
A512a

América Latina, ideología y cultura / Daniel Camacho (y otros). --
Ediciones FLACSO a cargo de Francisco Rojas Aravena. --
San José, C.R. : EUNED, 1982
168p. : (Colección 25 aniversario).

ISBN: 84-89401-04-7

1. Ideología. 2. Cultura. 3. Ciencias Sociales. 4. Aculturación.



Impreso en Costa Rica
en los Talleres Gráficos de la Editorial EUNED
Reservados todos los derechos
Prohibida la reproducción total o parcial
Hecho el depósito de ley

CONTENIDO

<i>PREÁMBULO</i>	7
<i>PRESENTACIÓN</i>	9
El Otro Reduccionismo JOSÉ NUN	13
Cultura, Ideología y Democidio JOSÉ LUIS NAJENSON	51
Un Juego de "Cartas Políticas". Intelectuales y Discurso Autoritario en la Argentina Actual EMILIO DE IPOLA - LILIANA DE RIZ	83
Ideología y Crítica de la Ideología: Reflexiones en Torno a una Alternativa Teórica RENÉ ANTONIO MAYORGA	113
La Interiorización de la Dominación Ideológica DANIEL CAMACHO	157

PREAMBULO

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, en 1982 ha celebrado su Vigésimo Quinto Aniversario. Con tal motivo ha desarrollado una serie de actividades especiales, Seminarios, Conferencias, Cursos, Simposiums, etc.

Dentro de estas actividades se propuso como meta publicar una pequeña serie de libros, nuestra Colección 25 Aniversario que recogiera el aporte que realiza la institución en sus distintas Sedes y Programas -Argentina, Costa Rica, Chile, Ecuador y México- al desarrollo de las Ciencias Sociales en América Latina y El Caribe.

Los títulos de esta Colección 25 Aniversario de Ediciones FLACSO, son los siguientes:

- * **América Latina, Desarrollo y perspectivas democráticas.**
- * **Autoritarismo y Alternativas Populares en América Latina.**
- * **Centroamérica: Condiciones para su integración.**
- * **América Latina: Ideología y Cultura.**
- * **América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio.**

El punto de partida de estos libros han sido las actividades académicas del personal docente de la FLACSO, o seminarios y reuniones organizadas por la Facultad, en

las cuales han entregado su aporte destacadas personas. Una parte importante de los trabajos y artículos de los libros ha sido publicada por las distintas Sedes y Programas en los que se han originado, como *Documentos de Estudio o Documentos de Trabajo* de circulación limitada.

Con estos cinco títulos que presentamos en esta oportunidad, especialmente al lector latinoamericano y del Caribe, esperamos fomentar la discusión, el estudio, el análisis y la crítica, ya que no dudamos de la importancia e interés histórico y científico de los temas abordados en cada uno de ellos.

Daniel Camacho
Secretario General
FLACSO.

PRESENTACION

En esta obra se incluyen los trabajos elaborados por algunos académicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, que fueron presentados en la reunión del Grupo Académico Regional (GAR) sobre el tema Ideología y Cultura.

La FLACSO es un organismo internacional de carácter regional y autónomo dedicado al desarrollo de las ciencias sociales en América Latina y El Caribe. Para cumplir con uno de sus fines, el desarrollo de análisis que tengan como objeto de estudio al conjunto de la región, se constituyeron los Grupos Académicos Regionales de la Facultad. Los GAR están integrados por académicos de la institución que trabajan una temática común. En tal sentido, esta, es una instancia privilegiada de intercambio intelectual ya que permite recoger los diversos aportes "nacionales" y explicitarlos en una perspectiva global de carácter regional.

La cultura es un elemento vital en toda sociedad, es un producto histórico que sintetiza los múltiples aspectos de la sociedad, sus formas de producción material, sus formas organizativas, sus luchas sociales, sus representaciones y sus creencias. Es en este campo donde, frecuentemente en las ciencias sociales, se tienden a producir reduccionismos estrechos, que impiden su comprensión como fenómeno global. Los trabajos que se incluyen en este libro, AMERICA LATINA: Ideología y Cultura, buscan ana-

lizar el problema en su dimensión más amplia, criticando todo reduccionismo ya que por esta vía se vuelve prejuicio.

El GAR sobre "Ideología y Cultura" se constituyó en 1981 bajo la coordinación de José Luis Najenson, de la Sede Académica de México. Los trabajos que aquí se presentan corresponden a las ponencias presentadas en la reunión realizada en junio de 1982, por este Grupo Académico Regional en el cual también participa el Secretario General de la FLACSO, Daniel Camacho. Uno de los objetivos fundamentales que se planteó para desarrollar en esta reunión fue el relevamiento de los problemas teórico-metodológicos derivados del carácter polisémico de los conceptos de "Ideología" y "Cultura" y las dificultades de su utilización como categorías de análisis científico. Las ponencias fueron organizadas en base al siguiente esquema temático: "Ideología y sentido común", "Crítica de la Ideología", "Ideología y discurso político", "Relación cultura-ideología".

En la presente obra, **AMÉRICA LATINA: Ideología y Cultura**, se incluyen los artículos de los siguientes autores: **Daniel Camacho**, abogado, doctor en sociología, quien ha publicado entre otros trabajos "Debates sobre la teoría de la dependencia", "El fracaso social de la integración centroamericana". **Emilio de Ipola**, sociólogo, doctor de Estado de la Universidad de París, es autor de "Ideología y discurso populista", "Metodología y epistemología de las Ciencias Sociales" (conjuntamente con Manuel Castells). **Liliana de Riz**, socióloga, doctora en sociología de la Universidad de París, actualmente investigadora en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM de México. Entre sus publicaciones se cuentan "Sociedad y Política en Chile", "Retorno y derrumbe." **René Antonio Mayorga**, quien ha realizado estudios en las universidades de Stuttgart, Marburg y Berlín en sociología y ciencia política. Es autor de "Crítica a la ontología negativa y la filosofía de la historia de Martín Heidegger", "Problemas metodológicos de la dialéctica y del análisis marxista del Estado". **José Luis Najenson**, antropólogo, Master en ciencias políticas y doctor en Historia, con estudios en la Universidad

Nacional de Argentina, en la FLACSO y la Universidad de Cambridge. Ha publicado entre otros trabajos, "Nacionalismo y lucha de clases. Ber Borojov 1905-1917". "Cultura Nacional y Cultura Subalterna". José Nun, politólogo, egresado de las universidades de Buenos Aires y París. Entre sus publicaciones se encuentran "América Latina: la crisis de hegemonía y el golpe militar", "La marginalidad en América Latina".

Francisco Rojas Aravena

EL OTRO REDUCCIONISMO

José Nun

1. INTRODUCCION

Toda explicación opera una conversión de su objeto: o porque remite su sentido a esencias o invariables; o porque lo recompone como parte específica de una totalidad estructurada; o porque lo transforma en eslabón de una cadena lógica-deductiva. Dadas ciertas condiciones, esta *reducción* no sólo es legítima sino indispensable 1/. Distinto es el caso del *reduccionismo*, es decir, de una reducción que se ha vuelto prejuicio. Aquí, aquello que debía ser el resultado de la investigación aparece como su punto de partida, apriorístico y universal. Desde luego, no hay razonamiento sin premisas; pero el problema del reduccionismo es que las suyas presumen demasiado: o ya contienen la conclusión o, simplemente, no dejan “ver” el objeto que tratan de explicar.

En las dos últimas décadas, no pocos autores marxistas que quisieron internarse en dos regiones teóricas escasamente exploradas (la política y la ideológica) comprobaron de inmediato que el acceso estaba bloqueado e identificaron este bloqueo con el economicismo de la Segunda y Tercera Internacionales. La identificación fue válida pero parcial; porque lo que pasó a ser tema constante de crítica fue sólo una forma de reduccionismo, ésa que niega la especificidad y la autonomía de las varias esferas de la práctica social para remitir su sentido último, sea al nivel del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas, sea a la acción de los grupos económicamente dominantes.

Este reconocimiento limitado de un problema más complejo produjo efectos igualmente negativos: uno, que la literatura a que me refiero haya estado lejos de privarse de sus propios reduccionismos; y otro, que cada vez que intentó trascenderlos, lo haya hecho a costa de actualizar aquellas partes del obstáculo reduccionista inicial que no había criticado. Como siempre, no advertir una carencia sirve para consolidarla.

El primero de esos efectos resulta evidente, por ejemplo, en las distintas variantes de la llamada "escuela lógica del capital", que derivan la instancia política de las necesidades de reproducción del capital en su conjunto y acaban reemplazando así un reduccionismo económico simple por otro más complejo 2/. Pero no son menos reduccionistas el pan-estructuralismo del primer Poulantzas —que presenta a las clases sociales (y, por tanto, a sus luchas) como meros "efectos de la estructura global en la esfera de las relaciones sociales" (1968: 66)— o la actual moda lingüística, que subsume la totalidad de las prácticas y de las significaciones en la sola práctica del discurso o del lenguaje.

El segundo efecto puede ser ilustrado con los trabajos de Hirsch y del último Poulantzas. Ambos se empeñan en superar el reduccionismo: Hirsch, el de la "escuela lógica del capital"; Poulantzas, el de sus anteriores planteos 3/. Y, para hacerlo, uno y otro se valen del mismo recurso: una apelación constante (y no elaborada) a la lucha de clases, reenvío que pasa así a funcionar como una nueva forma de reduccionismo. Por eso no es extraño que los dos autores hayan recibido críticas análogas: "El concepto de lucha de clases es usado [por Hirsch] como un *deus ex machina* para salvar al análisis del formalismo circular y de las tendencias teleológicas necesariamente implicadas en un reduccionismo de estructura a estructura" (Mouzelis, 1980: 181); "En la práctica, la lucha de clases se ha tornado [en el análisis de Poulantzas] en un *deus ex machina* que funciona como factor explicativo en todo aquello que no puede ser reducido fácilmente a momento necesario de las estructuras" (Laclau, 1981: 49).

Estas críticas aciertan en detectar la dificultad pero no se detienen a examinarla. Ocurre que, en su estado actual de desarrollo, el recurso que cuestionan connota un regreso a posiciones más clásicas del marxismo, que es explícito en Poulantzas (1978: 44) y que está implícito en Hirsch 4/. Sólo que, en sus versiones corrientes, estas posiciones se habían vuelto también parte del bloqueo reduccionista y habían sido revisadas únicamente en algunos de sus aspectos, *precisamente aquéllos que la generalizada crítica al economicismo permitió advertir*. 5/. Pero traían consigo otro reduccionismo que tiene que ser despejado, pues, entre otras cosas, impide avanzar en el análisis concreto tanto de la lucha de clases como de la estructuración de agentes políticos en sociedades contemporáneas. Las páginas que siguen están dirigidas a ponerlo en descubierto. Si no lo hago de inmediato es porque necesito constituir antes el espacio en que este otro reduccionismo emerge como tópico.

2. EL CONTEXTO RACIONALISTA DEL ANALISIS DE MARX

Los contornos del espacio a que aludo se empezaron a dibujar en Europa por lo menos desde el siglo XVIII. Al derrumbarse el viejo mundo medieval—cristiano, el sentido y el orden de la sociedad y de la naturaleza dejaron de estar garantizados por una autoridad trascendente: en un solo movimiento, los hombres se convertían a la vez en individuos y en sujetos capaces de definirse a sí mismos y de conocer científicamente la realidad. Esa es justamente la época en que el Iluminismo comienza a elaborar una filosofía de la conciencia; en que se va constituyendo una esfera pública en oposición a las prácticas del Estado absolutista; y en que avanza el desencantamiento de una cotidianeidad que quedará cada vez más librada a las sacudidas brutales del progreso.

Como se verá, estos antecedentes son indispensables para contextualizar el discurso de Marx sobre la política y sobre la ideología. Por eso conviene explicitarlos un poco más.

2.1 Kant pone la piedra fundamental de la moderna filosofía de la conciencia cuando plantea tanto la dualidad inerradicable del sujeto que conoce y del objeto de su conocimiento como el impacto decisivo del primero sobre el segundo. Todo acto cognitivo comprende necesariamente dos momentos: uno, pasivo, es el de la percepción sensible de la realidad, el otro, activo, es el del proceso intelectual que da sentido a la percepción. Es decir que las formas del juicio *filtran* lo percibido y, de esta manera, lo determinan, sin que el ser y su concepto puedan nunca identificarse. (La cosa en sí, el *noúmeno*, es precisamente el modo en que el pensamiento designa su límite, aquello que no puede conocer porque no es accesible a la experiencia). La unidad del mundo no viene asegurada, entonces, por Dios o por una armonía preexistente sino por la conciencia que organiza su inteligibilidad. Pero, ¿de dónde salen los filtros de que se vale esta conciencia para realizar su trabajo? Son “un conocimiento que poseemos sin saber de dónde proviene y que se apoya en principios cuyo origen nos es desconocido” (Kant, 1966:5). Se trata de una “síntesis original”, de las categorías puras y apriorísticas propias de un sujeto epistemológico absoluto, a las que debe recurrir cualquier pensamiento verdaderamente racional, esto es, que sea coherente y que opere en términos universales.

El soporte ontológico de esta concepción kantiana de la conciencia trascendental es el postulado iluminista de una naturaleza humana genérica. Los hombres son concebidos como básicamente semejantes en todos los tiempos y lugares, por donde no sólo se hace posible atribuirle a la conciencia una unidad invariante sino también aspirar a construir una ciencia del hombre cuyas generalizaciones sean tan universalmente

válidas como las leyes de la moderna ciencia de la naturaleza. Estos son, justamente, los supuestos que van a atacar Montesquieu, en Francia, y Herder, en Alemania, poniendo énfasis en la diversidad histórica irreductible de los caracteres nacionales; y es en este nuevo terreno que se situará Hegel para levantar su vigorosa crítica al kantismo.

Puesto de manera sencilla, el primer error de Kant habría sido no advertir que su análisis de los que llamó los “filtros” del conocimiento suponía, a su vez, el uso de filtros; y que estos últimos eran ellos mismos parte de la evolución general del pensamiento. ¿Cuál fue la causa de este error? Por sobre todo, haberle asignado una soberanía original a la razón *humana* cuando los hombres son apenas los vehículos finitos de la racionalidad de un *sujeto cósmico*, infinito, el espíritu absoluto (*Geist*). Sólo que, a diferencia del Dios del teísmo tradicional, éste es un espíritu que no puede existir independientemente de sus vehículos: “es un espíritu que únicamente vive como espíritu a través de los hombres” (Taylor, 1979: 11). El *Geist* necesita, pues, corporizarse; y lo hace en las distintas culturas históricas (*Volkgeist*), que constituyen así otros tantos estadios en su proceso de realización y de autoconocimiento. Tal proceso implica una marcha ascendente en la escala de las formas culturales, de manera que hay una jerarquía de modos de pensamiento y de expresión —en la que, por ejemplo, se debe colocar al propio kantismo como momento necesario—. Por eso, la racionalidad humana no es un punto de partida sino algo que se alcanza, esa instancia final de reconciliación entre el *Geist* y sus portadores en que éstos acaban reconociéndose como tales. Lo que aquí importa retener es que, ahora, la imagen de los filtros se ha historicizado: ya no hay un sistema inmutable de estructuras conceptuales atribuibles a una conciencia trascendental sino que las categorías del pensamiento, los modos de la conciencia, se modifican a medida que cambian las formas de organización social en que se encarna el espíritu absoluto. En suma, cada etapa de esta “autobiografía del espíritu” que escribe Hegel (Kolakowski, 1978: I, 60), cada *Volkgeist*, aparece poseyendo sus filtros propios.

Y es por este camino que llegamos a Marx. Para decirlo con Mannheim (1936: 68): “Así como antes el ‘espíritu del pueblo’ históricamente diferenciado [Hegel], tomó el lugar de la ‘conciencia en sí’ [Kant], ahora el concepto de *Volkgeist*, todavía demasiado inclusivo, es reemplazado por el concepto de conciencia-de clase [Marx] . . .” Claro que componer la serie en esta forma no es un acto totalmente inocente ni libre de riesgos.

El mayor peligro sería que sugiriese una continuidad que pudiera oscurecer la radical ruptura de Marx con la filosofía especulativa: mientras Kant se ocupa de las propiedades invariantes de la conciencia individual y Hegel, de las actualizaciones del *Geist* en la conciencia

colectiva, para Marx la conciencia es siempre un emergente de la *praxis*, de la actividad social de transformación del mundo 6/. No obstante, plantear aquel desarrollo tiene varias ventajas: una, que resalta que la “conciencia de clase” es un concepto teórico y no una noción empírica; otra, que distancia al concepto de las inmediatas connotaciones psicologistas que suelen asediario; la tercera, que lleva a preguntarse hasta dónde “reemplaza” realmente a la idea de *Volkgeist* o, más bien, la elabora y la complementa; y, *last but not least*, que destaca el carácter a la vez procesal y sintético de la noción, es decir, la medida en que la “conciencia de clase” —de manera análoga a la “conciencia trascendental” o al *Volkgeist*— denota la unidad subyacente a un sistema abierto y complejo de significaciones.

¿Cuál es el sujeto de esta unidad? Es claro que no se trata ya del “sujeto imaginario de una psicología trascendental” (Strawson, 1966: 97), como en Kant, ni del espíritu cósmico, como el Hegel: el sujeto ontológico primario es, ahora, el *individuo concreto*. Pero como el ser humano es “una animal que sólo puede individualizarse en medio de la sociedad” (Marx, 1973: 84), este individuo concreto es, necesariamente, un *individuo social*. Por eso, si es cierto que Marx traspone la síntesis hegeliana del *Geist* al hombre (Taylor, 1979: 143) 7/, hay que agregar enseguida que esto no supone una referencia a actores individuales: “. . . la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo en particular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1976 a: 619). Y, a su vez, estas relaciones —como cualesquiera otras— “sólo pueden ser establecidas como existentes al ser *pensadas*, como distintas de los sujetos que entran entre sí en estas relaciones” (Marx, 1973: 143).

A partir, entonces, de un análisis, de las relaciones características de la sociedad capitalista, Marx intentará dar cuenta de “eso que estaba ocurriendo ante sus ojos” (1975: 117): el ascenso de las luchas obreras, que indicaba que los sectores oprimidos no aceptaban necesariamente las interpretaciones dominantes de la realidad y tendían a contraponerles una visión propia del mundo. Es decir que un sujeto colectivo en formación —el proletariado— se hallaba en proceso de construir un sistema autónomo de significaciones intersubjetivas; y es a este nuevo sistema, a estos nuevos filtros, que alude la noción de “conciencia de clase revolucionaria”.

Se siguen dos preguntas estrechamente vinculadas: 1) ¿es posible imaginar una autonomización total de estos filtros clasistas?; y 2) ¿cómo son producidos? Si la primera plantea la naturaleza de las conexiones entre *Volkgeist* y conciencia revolucionaria, la segunda implica investigar qué es aquello que sintetiza este último concepto. Las respuestas que da Marx a ambas cuestiones ya no parecen hoy suficientes; más aún, esas respuestas, desprendidas de su contexto, han pasado a

alimentar lo que llamo *el otro reduccionismo*. Antes de considerarlas, conviene mencionar todavía otras dos coordenadas del espacio en que se ubica su discurso. (Dejo deliberadamente a un lado las que conciernen en forma directa a la economía, *no por menos importantes sino por más conocidas*. Y le encarezco al lector que no pierda de vista esta salvedad).

2.2 Habermas (1962) ha examinado cómo se desarrolló en Europa, desde el siglo XVIII, la *esfera pública*, esto es, un sector de la vida social en que un agregado político de personas privadas razona y debate públicamente. Se trata, en otras palabras, de la emergencia histórica de la denominada "opinión pública": se multiplicaban los foros de discusión de asuntos de interés general (clubes, periódicos, revistas, etc.), que buscaban mediar la división creciente entre el estado y la sociedad civil fomentada por la expansión de las economías de mercado.

Se iba articulando así el modelo liberal de una esfera pública como portadora de una doble potencialidad: por una parte, la reivindicación tendencialmente igualitaria del derecho de los ciudadanos privados a ingresar como tales al campo de las decisiones políticas; y, por la otra, la liquidación explícita del principio de autoridad y su reemplazo por el gobierno de la razón (*veritas non auctoritas facit legem*). Es claro que estas potencialidades no llegaron a consumarse: la sociedad política acabaría reafirmando el sistema de desigualdades de la sociedad civil y los intereses de la burguesía fijarían los límites del proyecto de autodeterminación racional (cf. Pizzorno, 1966: 243; Habermas, 1974: 52-53).

No puede dudarse, sin embargo, de la profundidad de esos cambios que ejemplariza la Revolución Francesa, "la más colosal que jamás ha conocido la historia" (Marx-Engels, 1976 a: 208). El resultado fue la constitución de un espacio político radicalmente nuevo; y esto al punto que, por eso mismo, Marx (1967: 20) llegaría a afirmar paradójicamente que en la Prusia absolutista no existía aún "estado político, un estado como tal estado".

La nueva legalidad implicó que, desde entonces, la fe o la tradición o la autoridad del emisor dejaran de ser credenciales suficientes para que una definición de la realidad social ingresase con éxito al debate público: en principio por lo menos, la racionalidad se convirtió en el único título reconocido como válido. Por eso observa Gouldner (1976: 197) que el "Iluminismo se transforma en la edad de la ideología cuando se emprende la movilización de las masas para proyectos públicos a través de la retórica del discurso racional".

Esto es, exactamente, lo que quiero subrayar: al tiempo de los análisis de Marx, en los países europeos más avanzados se había conso-

lidad ya una esfera pública que aparecía como el lugar por excelencia de la política. Era la arena en que se enfrentaban las ideologías, entendidas aquí como modos predominantemente racionales de discurso que basan sus llamados a la acción en el conocimiento que alegan y en el informe que producen acerca de lo que la sociedad es, cómo funciona, cuáles son sus méritos o sus fallas y cómo puede ser mantenida o cambiada 8/. Vale decir que ahora también los argumentos políticos pasaban a tener por solo garante declarado a la razón, desde que las ideologías iban a apelar invariablemente a teorías sociales para fundar su poder de convocatoria. (Un conservador como Burke [1890: 67], por ejemplo, no legitimará ya la dominación de la aristocracia inglesa invocando sus títulos de sangre sino esa larga experiencia que requiere la política, “lo mismo que cualquier otra ciencia experimental”).

De ahí que el blanco de las críticas de Marx hayan sido mucho menos la metafísica o la religión que las falsas pretensiones científicas de esas teorías sociales; puesto en términos más contemporáneos, en cada caso sus ataques buscaron dejar en descubierto “lo ideológico” de las ideologías. Y esto no sólo en lo concerniente a los sistemas de creencias justificatorias del orden establecido sino también a las propuestas alternativas de los diversos “socialismos” (ver Marx—Engels, 1976 a: 479—611; y 1976 b: 127—136). El proyecto de Marx fue, entonces, producir una explicación verdaderamente científica de la realidad que, al dar cuenta del “movimiento histórico en su conjunto”, sirviese de guía para la acción revolucionaria.

Sin saberlo, Kant y Hegel habían sido voceros de distintos momentos de la concepción burguesa del mundo; a sabiendas, Marx iba a ser ahora el intérprete de la conciencia de clase del proletariado (cf. Marx—Engels, 1976 a: 67—71 y 208—211).

2.3 Hay que considerar un tercer elemento: me refiero a la idea de una convergencia posible entre la ciencia y la vida cotidiana, que también cobra forma desde el siglo XVIII. Por cierto, la distancia ya había empezado a acortarse antes, con el gradual abandono del latín como lengua propia de los intelectuales. Pero, nuevamente, ocupa un lugar central el Iluminismo. Si hubo un proyecto que lo unificó, éste fue el de emancipar al hombre empleando el método científico para producir una crítica implacable de los componentes no racionales de la sociedad y de sus instituciones; por tanto, lograr la secularización de la vida cotidiana, despegándola de la religión y de las supersticiones, devino a uno de sus objetivos principales. Aunque llegara apenas hasta las personas educadas, un puente quedaba así firmemente tendido: en el siglo XVIII, no sólo toda obra científica “está arraigada en la vida diaria” y “se interesa por ella” de manera explícita sino que, a la vez, “la ciencia interesa a todo hombre culto” y no se ha convertido aún en una profesión (Bachelard, 1978: 28—29 y 38—40).

Esta confianza en la ciencia se volvió la certidumbre absoluta del siglo XIX europeo; y, a pesar del gran avance en los conocimientos, aquel puente se afianzó. De un modo que ya no ocurrirá en nuestra época, la mayor parte de las contribuciones científicas siguieron siendo accesibles para los ideólogos y para los publicistas (cf. Hobsbawm, 1975: 269). Basten dos ejemplos: *El origen de las especies* y *El capital* —seguramente las obras más representativas del progreso de las ciencias naturales y sociales en el siglo pasado— estuvieron al alcance de cualquier persona educada. (Vale la pena recordar que, en 1872, Marx (1946: XXV) autorizó que se publicase por entregas la traducción francesa de su libro pues “en esta forma, la obra será más asequible a la clase obrera, razón más importante para mí que cualquiera otra”).

Pero, además, el puente se extendió de manera significativa. Es que si no era excesivamente rígida la división entre el “hombre de ciencia” y el “hombre culto”, comenzó a debilitarse también la separación entre este último y el “hombre de la calle”. No hay ninguna duda que se mantuvo; pero creció el número de “hombres cultos” y aumentó la información del “hombre de la calle”. Dos procesos complementarios lo explican. Por un lado, desde la primera mitad del siglo se establecieron sistemas nacionales de educación que iniciaron la alfabetización masiva: así, “en Inglaterra, la población creció en una proporción de uno a cuatro; pero la población alfabetizada creció en una proporción de uno a treinta y dos” (Peckham, 1962: 27). Por el otro, hacia 1830 se habían maquinizado ya la producción de papel, la encuadernación y la imprenta, a lo que se sumó la mejora en los transportes para permitir no únicamente la publicación y circulación en gran escala de libros, folletos y revistas sino el desarrollo de los periódicos modernos, crecientemente dedicados a la difusión de noticias. Es más: en esos mismos años empiezan a aparecer por primera vez periódicos obreros en Londres y en París (ver Gouldner, 1976: 91–95 y 1979: 1–5).

Estos datos me parecen esenciales para contextualizar la concepción de Marx (1967: 10) de que “la teoría es capaz de apoderarse de las masas”. Curiosamente, el punto ha recibido muy poca atención; y tendió a ser desplazado por una lectura eminentemente instrumentalista de pasajes como éstos tan conocidos del *Manifiesto Comunista* (Marx–Engels, 1976 b: 116–117) que relevan la importancia política tanto de la concentración del proletariado en grandes fábricas como del incremento de los medios de comunicación. Y, sin embargo, uno de sus sustentos básicos es la mencionada idea de una interpenetración posible de la ciencia y de la vida cotidiana, es decir, la perspectiva de un descubrimiento racional (y masivo) de los velos del sentido común.

Por eso no es ocioso recordar en este punto que Marx descubre al proletariado como sujeto revolucionario después de trasladarse de

Alemania a Francia en 1843. Y esto porque la referencia es algo más que biográfica: desde 1830, París era “la nueva capital del mundo” (Marx a Ruge, setiembre 1843), la caldera europea del pensamiento radical y del movimiento obrero revolucionario. El propio Marx dejó testimonios inequívocos acerca del impacto que esto le produjo y de cuáles fueron los aspectos que más le impresionaron. En agosto de 1844, por ejemplo, le escribe a Feuerbach: “Debería usted haber asistido a una de las reuniones de los obreros franceses para poder creer en la frescura virgen, en la nobleza que destella entre esta gente agotada por el trabajo. También el proletario inglés está haciendo progresos gigantescos, pero le falta el *espíritu cultivado* del francés. No debo olvidarme de enfatizar, empero, los *méritos teóricos* de los artesanos alemanes en Suiza, Londres y París. Sólo que el artesano alemán es todavía demasiado artesano” (Ver Draper, 1977: 137; subrayados míos). Al año siguiente, en la primera obra que escribe con Engels, incorpora las experiencias que éste trae de Inglaterra y reivindica “el movimiento de la *gran masa*” en estos términos: “Sólo quien haya tenido ocasión de conocer la *estudiosidad*, el *afán de saber*, la energía moral, el incansable impulso a desarrollarse de los obreros franceses e ingleses, puede formarse una idea de la nobleza *humana* de este movimiento”. Y en otro lugar: “Resulta innecesario decir que una gran parte del proletariado inglés y francés es ya *consciente* de su misión histórica y labora incansablemente para establecer esta conciencia” (Marx–Engels, 1967: 150 y 102, traducción revisada y subrayadas agregadas). Por esos mismos días (enero 1845), Engels le escribe desde Barmen para decirle que la literatura comunista “ya ha alcanzado a los alemanes corrientes. Periódicos, semanarios, publicaciones mensuales y trimestrales y una creciente reserva de armas pesadas, todo en el mejor de los órdenes. ¡Todo sucedió tan endiabladamente rápido! . . . Las cabezas de la gente están listas y debemos golpear porque el hierro está caliente”. (Marx–Engels, 1975: 22).

De este modo, el puente entre la ciencia y la vida cotidiana se transmutaba en la unidad en curso entre la teoría y la práctica, cuyo sujeto universal sería la clase obrera.

3. LA CONCIENCIA REVOLUCIONARIA

He intentado situar algunos de los temas que fueron confluyendo en el discurso de Marx sobre la ideología y sobre la política; ahora interesa ver cómo los combinó de manera específica y cuáles son las respuestas que da esta síntesis a las preguntas que antes dejé pendientes.

Dije que la conciencia de clase proletaria designaba el desarrollo autónomo de un sistema de significaciones propio del nuevo sujeto co-

lectivo en formación. Pero dije, también, que había que evitar cualquier confusión con la anterior filosofía especulativa: Para Marx, el sentido es siempre una propiedad de la práctica colectiva y no de la conciencia individual. La diferencia con el subjetivismo mentalista de Kant es evidente.

Pero, ¿y Hegel? Porque, precisamente, “fuerza del concepto hegeliano de *Geist* reside . . . en su aprehensión de las dimensiones sociales del sentido” (Mannheim, 1956: 68). Dejemos a un lado su ontología del espíritu absoluto; queda todavía en pie la idea de una subjetividad que trasciende al individuo y que se ubica en la comunidad misma; más aún, los individuos son lo que son porque pertenecen a una comunidad, a un pueblo, que constituye su “sustancia”, su “esencia”. El espíritu de la sociedad se objetiva en sus prácticas e instituciones, que pueden ser pensadas, en clave hegeliana, “como una especie de lenguaje en el que se expresan sus ideas fundamentales” (Taylor, 1979: 89). Es este “espíritu objetivo” el que se manifiesta, entonces, en la vida pública de la comunidad, en las normas y en los usos que dan contenido a su *Sittlichkeit*, a su “ética concreta” 9/. Por eso, a la obligación moral que se agotaba en Kant en la voluntad y en el deber ser individuales, Hegel contrapone las obligaciones éticas que los miembros tienen respecto a la sociedad en que viven y que hacen que esta sociedad sea lo que es.

Ciertamente, Marx recoge la idea de una subjetividad trasindividual pero la redefine: al disolver el *Geist* en los hombres, al conectar *Sittlichkeit* y modo de producción, descubre el carácter de clase de lo que no aparece ya como “espíritu objetivo” sino como ideología dominante. Y esta ideología entraña una “conciencia falsa” no en términos de una oposición lógica entre lo verdadero y lo falso sino porque, aunque genere conocimientos correctos, lo hace desde la perspectiva estrecha en que la coloca su alienación clasista, o sea que descontextualiza obligadamente su discurso y es, por lo tanto, incapaz de controlar las condiciones de producción de sus propias significaciones.

Pero si las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante, el capitalismo ha engendrado en el proletariado a una clase universal, portadora de ideas revolucionarias. *La ideología alemana* (Marx-Engels, 1976: a: 54) presenta como “premisa práctica” de la existencia de esta clase un alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, que genera una gran masa de desposeídos en contradicción con el mundo de las riquezas y de la cultura. Como es sabido, esta “premisa” fue considerablemente elaborada en los estudios posteriores de Marx, que coinciden en una doble prognosis: por una parte, una creciente expansión del volumen y la homogeneidad de la clase obrera; y, por la otra, una tendencia constante a la centralización y a la concen-

tración de los capitales. Pero, en cambio, Marx nunca se detuvo a analizar específica y sistemáticamente la emergencia misma de aquellas “ideas revolucionarias”, por qué y cómo “emana la conciencia de la necesidad de una revolución fundamental” (*idem*: 60). Creo, no obstante, que en lo que llevo dicho se encuentran algunas de las claves principales para entender cuál era su concepción general de este proceso, la que va mucho más allá de sus consideraciones acerca de la situación material de la nueva clase. Me explicaré por pasos.

3.1 Para Marx, la conciencia “es desde el mismo comienzo un producto social” porque sólo puede realizarse a través del lenguaje, que “es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que por tanto comienza a existir también para mí mismo” (*ibidem*: 49). Eco lejano de Aristóteles: el hombre es *zoon politikon* pero, a la vez, *zoon logon ekhon*, “un ser viviente capaz de hablar”. Eco más próximo de Herder: el lenguaje no es una mera colección de signos sino que expresa siempre una cierta conciencia colectiva.

Pero que la conciencia sea indisoluble del lenguaje no quiere decir que su análisis pueda agotarse en la hermenéutica; de ser así, no habría lugar para la “falsa conciencia”. En Marx, el sentido de la acción social trasciende el contexto de significaciones intersubjetivas en que se halla inmediatamente imbricada, tanto porque es probable que estas significaciones distorsionen la realidad como porque hay factores no culturales que inciden decisivamente sobre ese sentido (ver Rubinstein, 1981: 199).

Sin embargo, con la conciencia de clase proletaria se plantea por primera vez la perspectiva de un discurso no alineado, susceptible de designar sus propias determinaciones. Este es el punto de referencia constante de las reflexiones de Marx. Según Kolakowski (1978: I, 176), es justamente lo que convierte a su epistemología en parte de su utopía social. Pero, desde luego, Marx mismo no lo entendía así pues consideraba que aquel discurso se hallaba en concreto proceso histórico de gestación. ¿Por qué?

3.2 Tanto en *La ideología alemana* como en el “Prefacio” de 1859, la única correlación fuerte es la establecida entre ser social y conciencia social: mientras que la superestructura es “condicionada” por la base, el ser social “determina” la conciencia social.

¿Cómo interpretarlo? Por cierto, la proposición en sí misma distaba de constituir una novedad: no otra cosa sostenían, por ejemplo, los críticos iluministas de la religión; y, en *Filosofía del Derecho*, Hegel no se priva de las que hoy muchos considerarían reducciones economicistas, como cuando examina, por ejemplo, el conservatismo de

la clase agraria (cf. Avineri, 1972: 155-161). Con lo que llego exactamente al núcleo del asunto: *en Marx aquella determinación no admite, per se, una lectura economicista*. Y esto porque en los trabajos en que trata del ser social no está aludiendo al modo de producción en sentido restringido 10. Si este fuera el caso, las condiciones materiales serían suficientes para conducir a la emancipación de la conciencia proletaria. Pero el ser social aparece como un concepto totalizador que denota la unidad compleja del desarrollo humano en todos sus aspectos y que comprende también al sistema político, a las relaciones familiares, a las formas de organización social y, en fin, al conjunto de las actividades prácticas (cf. Fleischer, 1969: 109; Mondolfo, 1973: 45) Basta una relectura: “¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación *en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social*, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?” (Marx-Engels, 1976 b: 121, subrayado mío).

La experiencia de trabajo es sin duda central en la *praxis* histórica que Marx busca descifrar; pero también intervienen constitutivamente la consolidación de la esfera pública y los avances generales de la educación. *Se trata, en una palabra, de la actualización potencial de la razón en la trama práctica de la vida colectiva*. Como le escribe Marx a Ruge en setiembre de 1843: “aun allí donde no está todavía conscientemente imbuido de demandas socialistas, el *estado político* en todas sus formas *modernas* contiene ya las demandas de la razón” (cf. Tucker, 1978: 14), proposición que va a reaparecer en términos más concretos en *El dieciocho Brumario* (1976 b: 435). Si a esto se añade lo dicho antes sobre la secularización de la vida cotidiana, se advierte por qué, para Marx, es el conjunto de estos desarrollos el que confiere sentido a las luchas obreras: impulsadas en primer lugar por las contradicciones inherentes al proceso de acumulación capitalista, estas luchas dislocan el discurso dominante y, dadas las características del contexto, abren la posibilidad de que surja una nueva una nueva conciencia colectiva. “La razón ha existido siempre, sólo que no siempre en forma razonable”, le dice Marx a Ruge; pero ahora se presentan, por fin, las condiciones históricas que permitirán “clarificar la conciencia del mundo” y “explicarle el sentido de sus propios actos”.

Hegel había mostrado cuál era la “astucia de la razón”: valerse de manera instrumental de los elementos subjetivos para poder hacer su trabajo en la historia. Marx anuncia la obsolescencia del recurso pues el proletariado es un sujeto colectivo capaz de alcanzar una comprensión plenamente racional de sus propias acciones.

3.3 ¿Se sigue de lo expuesto que el desarrollo de la conciencia de clase proletaria era para Marx una *necesidad histórica*? No, si a ésta se la concibe como una necesidad *de facto*; sí, en cambio, si se la entiende como lo que Habermas llama una “necesidad práctica”, es decir, como la realización de un fin para satisfacer una aspiración: si el proletariado quiere liberarse, *necesita* elaborar una visión autónoma y racional del mundo.

Pero que se haga real lo prácticamente necesario es una cuestión de capacidades y no sólo de intereses. Estas capacidades eran las que pensaba Marx que estaban creciendo “ante sus ojos”. E insisto: no meramente porque se desarrollaba la industria moderna. Ocurre que la definición social de una necesidad práctica implica una síntesis colectiva en la que *todos* los interesados tienen derecho a participar, de manera que “el establecimiento de lo necesario supone previamente la libertad de discusión” (Fleischer, 1969: 126). Para esto, el afianzamiento de la esfera pública proveía una plataforma o, cuando menos, un modelo; y, como sólo es verdaderamente libre una discusión que se basa en el conocimiento, la educación y la información de los participantes eran su requisito. Es por eso que la “publicidad” y la “discusión” aparecían como los principios organizativos esenciales de la Primera Internacional; según Marx, únicamente ellos podían asegurar la “unidad del pensamiento y de la acción” (cit. Wellmer, 1974: 123 n).

Adamson (1980: 110–112) cree descubrir aquí una limitación paradójica en el razonamiento de Marx. Si, como él mismo advertía, el trabajo capitalista “produce inteligencia, pero para el trabajador produce imbecilidad y cretinismo”, ¿cómo imaginar que este trabajo desarrollaría, a la vez, las capacidades necesarias para la revolución? El problema es que Adamson —tal como lo hicieron la Segunda y la Tercera Internacionales— sitúa su interpretación exclusivamente a nivel del proceso de trabajo y no considera esa evolución más global de la sociedad a que me estoy refiriendo y en la que, sin duda, pensaba Marx. Es este contexto de la práctica en su conjunto el connotado por la *Tercera Tesis sobre Feuerbach*, cuando plantea la coincidencia revolucionaria del cambio de las circunstancias y de la actividad humana; y es a él que alude la Carta Circular de 1879, cuando denuncia a quienes sostienen “que los trabajadores son demasiado poco educados como para emanciparse a sí mismos” (ver Tucker, 1978: 144 y 549–555).

Es verdad que Marx dejó sin elaborar las mediaciones de este proceso emancipatorio; pero, en textos como los que acabo de citar, el curso de su reflexión es claro y no lleva a la paradoja de Adamson precisamente porque trasciende el puro análisis de la situación de trabajo. Si hay insuficiencia, está en otra parte.

4. EL OTRO REDUCCIONISMO

Según se desprende de lo dicho, al estudiar la realidad de su tiempo y, en especial, el ascenso de las luchas obreras, Marx operó legítimas reducciones explicativas y produjo, entre otros, el concepto de conciencia de clase. Aplicada al proletariado, esta noción denotaba, a la vez, una síntesis y una ruptura. Planteaba, por una parte, la posibilidad de un discurso plenamente racional en que se amalgamasen la ciencia, la ideología y el sentido común; y, por la otra, predicaba de ese discurso una autonomía absoluta, que lo opondría de manera radical a la cultura dominante. Eran éstas, en rigor, las dos caras de una misma moneda, que el reduccionismo se encargaría después de devaluar.

4.1 El riesgo de esta devaluación estaba ya latente en la separación tajante entre *Volkgeist* y visión proletaria que estableció el propio Marx. Creo que hubo por lo menos cuatro factores que lo llevaron a hacerlo:

- a) El siglo XIX vivió el impacto (y la fascinación) de la tesis kantiana de la libertad absoluta, esto es, de la independencia de una voluntad racional que sólo se reconoce a sí misma como fundamento de la obligación. Colletti (1979: 113) ha rastreado, entre otros, la influencia que Kant ejerció sobre Marx, vía Feuerbach. En este caso, el abandono de sus premisas epistemológicas no implicaba necesariamente la liquidación de aquella tesis, que podía ser redefinida en términos de la completa autonomía de una voluntad colectiva y revolucionaria.
- b) En este sentido, me parece que el antikantismo hegeliano produjo un resultado peculiar que también intervino en el asunto. Quiero decir: Hegel recusa la tesis de la libertad absoluta por su formalismo vacío y en nombre de otra concepción de la razón, que se encarna en las diversas *Volkgeister*; la cuarta y última de éstas representa el período de emergencia del estado moderno y, al analizarlo, Hegel privilegia sobre todo sus componentes racionales y no los elementos étnicos, nacionales o lingüísticos, que relega a meros residuos superables del pasado (cf. Avineri, 1972: 45-46 y 240-241). Esto ejerció un efecto de atracción indudable sobre la crítica de Marx, que se iba a ocupar de desmistificar aquellos componentes mientras soslayaba también, el examen de estos elementos.

- c) Si los dos factores precedentes concurrían a opacar en el plano conceptual la saliencia de las determinaciones nacionales de la cultura, la interpretación que hizo Marx de la “revolución burguesa” como fenómeno “histórico—universal” sirvió para reforzar esa lectura. Es, claro, uno de los temas del *Manifiesto Comunista*: con la expansión del capitalismo, el mercado mundial elimina las diferencias nacionales; y, aunque la lucha del proletariado contra la burguesía deba comenzar siendo una lucha nacional, lo será únicamente por su “forma” pero no por su “sustancia” (Marx—Engels, 1976 b: 118). Imagen cosmopolita de cuño economicista que, otra vez, remite los elementos locales al plano de lo accidental.
- d) El cuarto factor tiene todo el peso de la evidencia histórica: en el mundo que Marx conoció, el capitalismo ejercía la dominación pero no aún la hegemonía. Especialmente en el período en que fijó sus posiciones sobre la conciencia obrera, incluso los países más avanzados eran todavía sociedades excluyentes, divididas de modo ostensible en esos “dos mundos” que Disraeli describió para Inglaterra. De ahí que pareciera razonable sostener entonces que “el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía” (*ídem*). La idea de una autonomización completa de la alternativa proletaria se adecuaba sin demasiado esfuerzo a la realidad de este corte. Pero si en la época de Marx había razones para plantear cuestión en estos términos, esas razones se fueron haciendo luego cada vez menos convincentes. Y esto no sólo porque en los países avanzados se consolidó la hegemonía burguesa y se extendieron a la clase obrera los derechos civiles, políticos y sociales; sino porque, además, estos desarrollos distaron de ser uniformes y asumieron características y ritmos propios en los diversos lugares, indicando tozudamente la importancia de las historias nacionales. Es que la misma idea marxista de “revolución burguesa” revela hoy sus limitaciones, tanto porque engloba procesos económicos, políticos e ideológicos que no ocurrieron nunca en forma simultánea como porque homogeneiza aquello que análisis posteriores se dedicaron justificadamente a diferenciar (piénsese,

por ejemplo, en la distinción gramsciana entre “jacobinismo” y “revolución pasiva”; o en las elaboraciones de Gerschekron o de Barrington Moore sobre los muy distintos efectos que siguieron a los cambios producidos “desde arriba” y “desde abajo”).

Pero el problema es más de fondo: si, por un lado, no ha existido tal cosa como una “revolución burguesa clásica”, por el otro, en la medida en que los “dos mundos” se fueron volviendo “uno” —cualesquiera fuesen los caminos y los tiempos— las luchas obreras han debido apropiarse, usar y redefinir las formas y los modos discursivos que eran parte, en cada caso, de su realidad social específica (ver Num. 1981). Esto es: tales luchas se han dado necesariamente en el interior de *Volkgeister* constituidas, cuyos “idiomas” las han determinado al tiempo que eran transformados por ellas. Y en esto fue más presciente Hegel que Marx, aunque ninguno de los dos concediera su debida importancia al factor nacional.

A lo que hay que añadir otra circunstancia concreta. Como dije, Marx hizo dos prognosis generales y éstas se mostraron contradictorias: al verificarse la primera (tendencia a la centralización y concentración crecientes de los capitales) no se cumplió la segunda (tendencia al aumento en el volumen y la homogeneidad de las filas proletarias). A fines del siglo XIX era todavía posible trazar una estrategia socialista en función de un enfrentamiento “clase contra clase” que no admitiese compromisos; unas décadas después, al afianzarse la democracia burguesa, fue quedando claro que el movimiento obrero por sí mismo, no contaba ni cuenta en ninguna parte con una mayoría electoral. Przeworski (1980: 39) resume la disyuntiva: “los socialistas tienen que elegir entre un partido que sea homogéneo en su apelación de clase pero esté sentenciado a perpetuas derrotas electorales; y un partido que luche por el triunfo electoral a costa de diluir su carácter de clase”. Es indudable que ha prevalecido, en general, la segunda opción; pero debo agregar que inclusive la primera no podría ya suponer tampoco una autonomización absoluta, por los argumentos que indiqué más arriba.

O sea que una de las denotaciones del concepto de conciencia de clase proletaria, la ruptura radical, era una hipótesis más o menos plausible en los días de Marx: pero mantenerla, explícita o implícitamente, como verdad recibida se vuelve hoy uno de los prejuicios del otro reduccionismo.

4.2 Lo mismo ocurre con la aceptación acrítica del segundo referente del concepto. La conciencia de clase tematizaba la unidad tendencial del nuevo sujeto colectivo en formación *porque* Marx suponía que se estaba constituyendo un campo de significaciones alternativo y potencialmente homogéneo que iba a asegurar esa unidad. Este sería el espacio de la reconciliación de los opuestos, producto no ya del reconocimiento de la idea — como en Hegel— sino de la transformación práctica del mundo, de una creación colectiva que tendría total control sobre sus obras y que estaría en condiciones de articular *doxa* y *episteme*, experiencia cotidiana y conocimiento científico.

Se trataba de una interpretación y de un proyecto; pero, en todo caso, de una interpretación que tenía motivos para considerarse razonablemente bien anclada en la realidad de su tiempo. Por un lado, según se vio, el propio contexto histórico contribuía a abonar la expectativa de que emergiese un discurso revolucionario unívoco y conceptualmente inteligible para los actores; por el otro, episodios concretos de lucha confirmaban que un capitalismo salvaje y en crisis periódicas era incapaz de cumplir sus promesas (dominio de la razón; respeto del individuo; aumento del bienestar general; etc.) y hacía efectivamente posible esa reconstrucción social del sentido. Foster (1974: 123-124), por ejemplo, ha mostrado no sólo que es explicable precisamente en estos términos el surgimiento de la militancia proletaria en Oldham, Inglaterra, en el segundo cuarto del siglo XIX, sino hasta qué punto “lo que sobresale con mayor claridad es la importancia quizá sorprendente del lenguaje: de la forma en que fueron discutidos los argumentos”. Estas discusiones permitieron que ideólogos, agitadores y obreros participasen de un discurso común, en el que se iban integrando el programa socialista y “las perspectivas sociales heredadas de la experiencia industrial cotidiana”; y es especialmente revelador que haya jugado un papel decisivo en el proceso la lectura *en masa* de la prensa radical, “el mayor y más innegable de todos los desarrollos” (*idem*: 147). En relación a la segunda mitad del siglo XIX y al conjunto de las formaciones capitalistas, Hobsbawn (1975: 273), a su vez, ha puesto de relieve la centralidad que asumieron “en la mente del hombre de la calle los grandes educadores y emancipadores”; y la medida en que “la ciencia (transformada lógicamente en ‘socialismo científico’) pasó a convertirse en la clave de la emancipación intelectual frente a las cadenas de un pasado supersticioso y de un presente opresivo”. La orientación, el crecimiento y la organización del movimiento obrero europeo venían a dar así “una prueba empírica resplandeciente” del acierto de la intuición de Marx, pese a su carácter demasiado abarcador —o tal vez, por eso mismo— (cf. Bon y Burnier, 1975: 32).

Sólo que, un siglo después, se han modificado de tal manera las premisas concretas de la hipótesis de la conciencia revolucionaria como

totalización racional en curso que, al repetirla sin más, lo único que se hace es cerrar el círculo de eso que denomino “el otro reduccionismo”. Para ilustrarlo, alcanzará con mencionar aquí apenas algunos de los cambios que son más inmediatamente cotejables con lo que llevo expuesto. Valen dos aclaraciones: una, que me sigo refiriendo básicamente al caso de los países capitalistas avanzados, los mismos que, según Marx (1946: XV), les iban a poner por delante a sus émulos menores “el espejo de su propio porvenir”; otra, que las necesidades de una presentación tan esquemática como ésta me obligan a hacer cortes en procesos que, en verdad, han sido históricamente continuos aunque su significación haya experimentado variaciones cualitativas en las épocas que comparo.

1.) Ante todo, en contraste con lo que sucediera en los siglos XVII y XVIII, el “nuevo espíritu científico” —que para Bachelard (1978:9), se inaugura con la teoría de la relatividad— ya no dialoga con el sentido común. En rigor, “habla” cada vez menos, si por hablar se entiende la verbalización de sus proposiciones en términos corrientes. Tanto por razones genuinamente científicas como por otras que tienen que ver más con la dominación tecnocrática y con prácticas profesionales deliberadamente restrictivas, se han multiplicado “juegos de lenguaje” exclusivos 11/, inaccesibles para el hombre culto y, mucho más, para el hombre de la calle (cf. Arendt, 1958: 3). Por cierto, los notables avances realizados y esta misma inaccesibilidad han contribuido a potenciar al máximo el prestigio de la ciencia: como alguna vez señaló Adorno, hoy día hasta quienes firman los horóscopos astrológicos prefieren presentarse como “profesores” y no como “magos”. Pero lo que me interesa es que el desarrollo científico no ha implicado un acercamiento sino un hiato creciente entre ésta y otras esferas de la práctica social.

2.) A la vez, se ha ido debilitando la específica función mediadora de las ideologías, que prometían encargarse de conectar un sistema tendencialmente cerrado —el del conocimiento teórico— con otro tendencialmente abierto —el de la vida cotidiana—. Esta función no debe ser confundida con el auge de los trabajos de vulgarización, que ha sido proporcional al aumento del hermetismo de la actividad científica: en buenos principios, las ideologías no se proponían meramente traducir a un lenguaje simple los hallazgos de la ciencia sino utilizarlos de manera selectiva en sus enunciados sobre la realidad para integrarlos de este modo a proyectos públicos de movilización colectiva. Las dificultades que fue enfrentando esta tarea se deben, en parte, a la propia opacidad de una producción científica cada vez más vasta y más espe-

cializada; y, en gran medida, a la degradación de la esfera pública, en la que la manipulación simbólica ha reemplazado al debate y el esclarecimiento de las opiniones se ha rebajado a un problema técnico que deben resolver los expertos en propaganda y en relaciones públicas (cf. Habermas, 1974: Edelman, 1964). En un sentido, las ideologías se han autonomizado; pero esto al precio de irse disolviendo como tales, es decir, como modos racionales de discurso. Porque o se naturalizan en prejuicios de evidencia o se amparan en aquello que nacieron negando, las apelaciones emocionales a la autoridad —sea ésta la del ser nacional, la de los valores occidentales o la de las tradiciones partidarias—. En cualquier caso, ni los ámbitos ni los modos en que hoy compiten las ideologías estimulan una discusión racional de los principios en que fundan su poder de convocatoria.

3.) En tercer lugar, los progresos de la educación y de las comunicaciones no han conducido a una singularización cada vez más lúcida del ser de clase en la experiencia cotidiana de los sectores populares. Las explicaciones son diversas y complementarias: los efectos integradores del sistema escolar; la menor saliencia de la situación de trabajo, tanto por un desplazamiento global del foco hacia las esferas del consumo y de la movilidad como por la difundida tendencia (que Marx no pudo prever) a negar las frustraciones que resultan de una práctica no gratificante; un repliegue al mundo de lo privado como lugar de la realización personal, constantemente reforzado por los mensajes publicitarios; etc. A todo lo cual se agrega una circunstancia que merece un párrafo aparte.

Si, como indiqué, buena parte de las expectativas de Marx se apoyaban en una circulación amplia de mensajes lingüísticos cuyo soporte material era el texto escrito, en el último medio siglo asistimos a un predominio abrumador de los mensajes auditivos e icónicos, cuyos vehículos son la radio, el cine y, sobre todo, la televisión. Sería absurdo subestimar la importancia de este cambio: no únicamente las imágenes desplazan a los conceptos y se angosta drásticamente la eventual distancia crítica entre el mensaje y su receptor sino que la industria cultural invade los espacios que antes ocupaban los periódicos obreros, el teatro popular o los debates en los círculos socialistas. Desde luego, no se trata de idealizar el pasado ni de satanizar el presente; pero sí de poner de manifiesto que han variado significativamente las condiciones de producción del sentido común de las clases subalternas y ello según modos que inciden sobre la calidad reflexiva del discurso colectivo y lo alejan de otras prácticas discursivas con las que, cien años atrás, pudo suponerse que se confundiría 12/.

4.) Si los señalamientos anteriores conciernen especialmente al plano cognitivo, interesa incluir también en este breve inventario una referencia a las organizaciones. Es cierto que Marx tuvo en cuenta este factor; pero lo pensó casi siempre de manera instrumental, sin incorporarlo *teóricamente* a sus reflexiones sobre la conciencia de clase. Nuevamente, intervinieron circunstancias históricas: esos análisis datan en general de un período en que las organizaciones obreras eran incipientes y, además, ilegales. Pero la razón de fondo hace, otra vez, a su idea de la emergencia posible de un discurso revolucionario que fuese autónomo, unívoco y transparente para todos sus portadores. Es lo que explica tanto su falta de consideración sistemática del problema del partido como, por ejemplo, esa "extraña omisión" de su famoso mensaje de apertura de la Primera Internacional 13/. En otras palabras: aquella idea de Marx no tiene en cuenta el hecho de que las organizaciones son, como tales, sistemas con exigencias propias; y que éstas, al igual que la estructura y la composición de los ambientes específicos en que operan, condicionan en gran medida la lógica de su acción e impiden asimilarla simplemente a los fines institucionales manifiestos. ¿Cómo no advertirlo hoy, cuando las sociedades modernas se acercan tanto a la imagen weberiana de la jaula de hierro burocrática? ¿Cuándo las demandas de sus prácticas respectivas hacen que aun sindicatos y partidos de idéntico signo ideológico se autonomicen y abandonen el modelo de la "correa de transmisión", según lo ilustra, por ejemplo, el caso italiano (cf. Weitz, 1975)? O sea que lo que se quería discurso unitario no sólo se fragmenta necesariamente en los juegos de lenguaje de la ciencia, de la ideología o del sentido común sino que las distintas esferas institucionales introducen un nuevo (y poderoso) elemento de dispersión y de intransparencia.

En suma, que habiendo variado radicalmente las condiciones que la hicieron admisible, insistir ahora a priori en una concepción de la conciencia de clase proletaria como síntesis comunicable por un único discurso significa colocarse de lleno en el campo del otro reduccionismo. Y esto es lo que hacen *volens nolens*, quienes reproducen acríticamente los planteamientos clásicos acerca de la lucha de clases.

5. ALGO DE LO QUE NO SE VE

Cuenta Marianne Weber (1975: 337) que pocas cosas impresionaban tanto a su esposo, Max Weber, como el hecho de que "en su curso mundano, una idea opera, siempre y en todas partes, en oposición a su sentido original y de esta manera se destruye a sí misma". En el caso de la conciencia de clase, el sentido original de la idea era

claro: tematizaba cómo se iban generando en la práctica “filtros” alternativos del conocimiento, nuevos modos sociales de construcción de la realidad que tornaban visible la explotación y creaban así las condiciones para liquidarla. El contexto histórico en que fue producido el concepto hizo que diera saliencia exclusiva a una forma de explotación, la de clase (que sigue siendo obviamente central, aunque no sea la única); y que denotara una configuración particular de esos filtros (que, retrospectivamente se revela inadecuada). Sin embargo, lo que importa es aquel sentido original de la idea, que hoy debe ser recuperado, reelaborado y transformado en función de situaciones que ya no son las del siglo XIX. Y esto exige superar todos los reduccionismos, antes de que acaben de consumir esa parábola que obsesionaba a Weber.

Como dije al comienzo, hasta ahora se ha detectado en los análisis políticos marxistas *una* forma de reduccionismo, que tiene dos manifestaciones: la primera es subjetivista y fija *a priori* una conexión de índole instrumental entre la acción de los agentes o de las instituciones políticas y la voluntad de los grupos económicamente dominantes; la segunda, objetivista, preconstituye una relación casual que no remite a actores sino a estructuras y presenta los comportamientos de los agentes o de las instituciones como funciones o efectos de las necesidades de reproducción del modo de producción, sea que defina a éste de manera amplia o restringida (cf. Mouzelis, 1980).

El otro reduccionismo que estoy cuestionando posee una forma diferente y de ahí que atraviere esas dos manifestaciones: no concierne a la determinación misma de las prácticas sino al modo en que éstas son conceptualizadas, es decir, por referencia a un único discurso, actual o potencial, que les daría sentido. Por eso no son ajenos a él autores de orientación tan distinta como, digamos, Lukacs o Althusser; por eso, también, no incide únicamente sobre el análisis de las clases subalternas. Si bien aquí me he centrado en el problema de la conciencia revolucionaria, interesa advertir que esa limitación distorsiona igualmente el examen de las clases dominantes desde que lleva a atribuirles, a su vez, sistemas de significaciones consistentes y homogéneos, como si hubiese, por ejemplo, *un* discurso del capitalismo competitivo y *un* discurso del capitalismo monopólico que, desde el campo de la burguesía y según las épocas, “hablarían” lo mismo el economista que el político o el empresario. Con su lucidez habitual, fue precisamente el teórico de la hegemonía quien previno contra este error, que los estudios tan en boga sobre la “reproducción” se han encargado de difundir: “aun donde los gobernantes así lo afirman de palabra, el Estado como tal *no* tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo que los grupos intelectuales se disgregan entre estrato y estrato y en la esfera del mismo estrato” (Gramsci, 1975: II, 1394, subrayado mío).

Las consecuencias del otro reduccionismo son, en verdad, considerables; y se hacen sentir tanto en el trabajo teórico como en la práctica política. Me circunscribo a un par de señalamientos:

- a) Con la notable (aunque todavía parcial) excepción del propio Gramsci, el marxismo ni ha explorado la existencia de múltiples "racionalidades" (ver Garfinkel, 1967) ni ha podido plantearse en toda su especificidad el tema del sentido común y su lógica particular de tratamiento de la realidad en la experiencia de la vida cotidiana. En cambio, a partir del supuesto reduccionista de *la* racionalidad, se ha dedicado a investigar, por ejemplo, las orientaciones obreras en función de modelos "científicamente" contruidos de conciencia de clase, con respecto a los cuales evalúa distancias y cercanías sin preguntarse antes si acaso hay congruencia entre *sus* juegos de lenguaje y los de los obreros que interroga. (Me apresuro a añadir que politólogos y sociólogos no marxistas duplican alegremente el procedimiento y consiguen así falsificar sin mucho esfuerzo *su* versión de la hipótesis de la conciencia de clase). Las prácticas discursivas del sentido común, como cualesquiera otras, no sólo expresan significaciones sino que sirven para constituir las; y esto según modos de uso y reglas interpretativas cuya correspondencia con los de prácticas distintas no puede de ninguna manera prejugarse. Un ejemplo: en el discurso teórico, la pertenencia de clase, además de poseer denotaciones claras y unívocas, puede ser postulado como el primer momento en la estructuración de un espacio de significaciones políticas; pero ¿por qué extrapolar *a priori* esta "racionalidad" a la de los sujetos que se entrevista y considerar un hallazgo concreto que hoy día, entre los trabajadores, la "identidad de clase" no esté linealmente asociada a sentimientos de "lealtad de clase" (vgr., Zweig, 1961: 134) cuando todo lo que se ha hecho es disconfirmar las hipótesis *del observador* acerca del sentido tanto de esos términos como de su relación? No digo que esa desconexión no pueda existir en la realidad; digo que, para saberlo, haría falta internarse primero en la "racionalidad" específica que gobierna las respuestas *de los observados*. Y agrego que los resultados inciertos y a menudo contradictorios de las encuestas sobre autoidentificación llevan a pensar que, si la "intercambiableidad de perspectivas" es una idealización primordial de razonamiento de sentido común en la actitud natural

(Schutz, 1962: 11–12), habría que comenzar por entender sus varios contenidos en contextos determinados para iniciar por aquí la reconstrucción de los campos semánticos en cuyo interior recién podrían cobrar sentido aquellas autoidentificaciones de los respondentes 14/. En suma, que al obstaculizar la elaboración de instrumentos conceptuales adecuados para comprender prácticas que no son las propias del científico cuando opera como tal, el otro reduccionismo cierra el horizonte de visibilidad del investigador y, con demasiada frecuencia, hace que se sorprenda dos veces: una, cuando ocurren estallidos populares; y otra, cuando se apagan. Y no creo que el problema se resuelva formulando tesis como ésta de la “conciencia dual” que se puso tan de moda luego del Mayo francés porque me parece menos una explicación de la historia concreta que un síntoma de aquella misma perplejidad (ver. vgr., Mann, 1973: 45–54).

- b) Uno de los efectos políticos más notorios del otro reduccionismo es la famosa concepción de la vanguardia como portadora de la conciencia externa que debe ser introducida en las masas. (Nótese, de paso, hasta dónde es congruente con mi argumento que en el *¿Qué hacer?* —obra insignia de esa concepción— Lenin (1972: 52 n) sostuviese que los únicos obreros que pueden participar en la elaboración de una ideología proletaria no son los más militantes sino los más teóricos, “en la medida en que logran, en mayor o menor grado, dominar la ciencia de su siglo y hacerla avanzar”). Es que, dados contextos que no evolucionaron conforme a las previsiones de Marx, el otro reduccionismo alimenta un planteo autoritario y verticalista de la política desde que niega la autonomía relativa y la eficacia específica de las diferentes esferas de la práctica social para buscar someterlas a los dictados de un único discurso (ver Num, 1973; 1981). A lo que cabe añadir que la cuestión se agudiza en situaciones en que es viable una “guerra de posiciones” y no una “de movimientos” puesto que el éxito de la primera depende de que se reconozcan previamente la diversidad y las peculiaridades de las “posiciones” de que se trata. Y sin embargo, el otro reduccionismo ha sabido sacar buen provecho de una debilidad inherente a esta conocida

metáfora gramsciana de las estrategias militares para subordinarla a su lógica. Me refiero a que, tomada literalmente, la imagen connota la existencia de un estado mayor que, en efecto, dirigiría la guerra y cuyas órdenes deberían ser acatadas por un ejército ya constituido. Por este resquicio, lo que era estrategia deviene pura táctica y se transforma en un esfuerzo del partido por controlar puestos en todos los lugares institucionales que se pueda, a objeto de difundir mejor un mensaje idéntico en cada uno de ellos. No es casual que el proyecto fracase; y las críticas de sectarismo que habitualmente acompañan su abandono obligado de la "posición" representan otras tantas denuncias implícitas del reduccionismo a que aludo. Es que la complejidad misma de las "sociedades de Occidente" sobre las que reflexionaba Gramsci impone descartar cualquier idea fija de estados mayores o ejércitos o discursos preconstituidos para sustituirla por la de destacamentos y significaciones diferenciados que van emergiendo y mutando en los múltiples espacios en que se dan los antagonismos. Por supuesto que esto trae a primer plano la ardua cuestión de si es acaso posible —y cómo— lograr la convergencia y la unidad de estas luchas, no permitiendo que se dispersen o que se agoten en el particularismo; pero asumirla implica justamente enfrentarse con un problema real que aún carece de respuesta adecuada y al que no se le puede escabullir el bulto. Por lo demás, se trata de un problema que el otro reduccionismo no soluciona; simplemente lo niega.

- c) Esta última observación debe ser completada: el otro reduccionismo no sólo impide comprender los modos peculiares de recepción de un discurso en distintas esferas y bloquea así un control de sus condiciones de refracción que lo vuelva auténticamente comunicable; sino que, paralelamente, hace que no se lean bien los significados de las prácticas cuyos códigos no deja penetrar. Unas veces, peca por defecto y atribuye a la "unidimensionalidad" de los destinatarios lo que, por lo menos en parte, es un producto de su propia manera de elaborar y de transmitir los mensajes; de ahí la chatura de las visiones "reproductivistas", que no encuentran en la realidad los puntos de ruptura que predefinen al tiempo que se privan de conocer los que sí existen. Otras veces, la falla es por exceso: al subsumir las diversas racionalidades en la suya, suele conferirles a muchas rei-

vindicaciones una capacidad immanente de desarrollo que no necesariamente poseen. Así, no hay duda que las luchas contra el racismo o el sexismo contienen fuertes potencialidades democráticas; pero tampoco éstas constituyen necesidades “de facto”. Por eso pueden ser circunscriptas o desviadas por una derecha moderna y pragmática que, a menudo, advierte mejor que la izquierda la efectiva heterogeneidad de los niveles de acción y se ocupa entonces de diseñar estrategias flexibles y selectivas. En Estados Unidos, por ejemplo, sería proyecto actual de esa derecha: “estabilizar la economía; reforzar la disciplina y la jerarquía en las instituciones centrales de la vida pública (lugar de trabajo, fuerzas armadas, estado, escuelas); y *permitir una considerable libertad en la vida privada, mientras desnaturaliza sus impulsos democráticos*”. (Resnick, 1981: 11; subrayado mío). Enfrentar proyectos de este tipo exige una articulación concreta de las prácticas que no se logra por *fiat* ni unificándolas en abstracto; y, menos aún, suponiendo *a priori* que los avances que se consigan en un sector se expandirán por fuerza a los restantes. En síntesis que, como Jano, el otro reduccionismo tiene dos caras: la primera es pesimista y preside los análisis de la reproducción; la segunda es optimista y le sonrío a todas las luchas. Y no son confiables ninguna de las dos.

6. FINAL EN X_n

Para concluir, y puesto a formalizar, diría que Marx relevó un conjunto y_1 de tendencias históricas que conducían a x_1 , o sea a la emergencia de un determinado tipo de conciencia revolucionaria. No hay duda que esas condiciones y_1 han cambiado; pero, ciertamente, no basta con limitarse a mostrar que “dado \bar{y}_1 , entonces \bar{x}_1 ”. Si tuve que valerme, en parte de este último dispositivo, fue para poner más nítidamente de manifiesto cómo una reducción había desembocado en un reduccionismo. Sin embargo, espero que haya quedado claro, siquiera por implicación, que de lo que realmente se trata es de establecer qué conciencias revolucionarias pueden corresponder a las nuevas situaciones, cuáles x_n para que y_n . A este fin, es indispensable que la indagación construya su objeto sin prejuicios y se de herramientas adecuadas para conocerlo. Y, tanto para esto como para poder asumir sin sobresaltos los plurales que acabo de subrayar, el otro reduccionismo ha probado ser un formidable estorbo. De su superación depende

percibir, por ejemplo, cómo se van constituyendo en diferentes espacios (y en diferentes sectores del mismo espacio) los agentes de esos x_n , de esos sistemas de significaciones alternativos y liberadores que no remiten ya a un único sujeto universal, sin que esto equivalga a negar el papel central, aunque limitado, que tienen y tendrán en estos procesos los trabajadores y sus organizaciones.

Dicho lo cual, conviene que califique un poco el y_n para evitar confusiones. Porque el diálogo con Marx me llevó naturalmente a referirme —bien que en términos muy generales— a la experiencia de los países capitalistas avanzados; y, previsiblemente, no todo lo expuesto es aplicable a la realidad (de por sí tan variada) del llamado capitalismo periférico, aunque el otro reduccionismo haya hecho tantos estragos en su análisis como en el de los demás lugares.

Así, contra lo que suele suceder, no me parece que puedan trasvasarse sin más a América Latina hallazgos norteamericanos o europeos sobre los modos actuales de producción del sentido común de los sectores populares. Pienso, especialmente, en los estudios acerca del impacto socializador de los *mass media*. Aunque en los países avanzados se han vuelto ya sospechosas muchas simplificaciones “reproductivistas” sobre el tema (ver, por ej., Gitlin, 1979; Kellner, 1979), se trata de un área que se halla obviamente dominada por la cara pesimista del otro reduccionismo. Y esto es muy evidente en América Latina donde, en general, la literatura sobre los medios masivos de comunicación está dedicada a demostrar su calidad (innegable) de instrumentos oligárquico—imperialistas de penetración ideológica pero casi no se ocupa de examinar cómo son *recibidos* los mensajes y con cuáles efectos *concretos*: es como si fuera condición de ingreso al tópico que el investigador se olvidase de las consecuencias no queridas de la acción social para instalarse en un hiperfuncionalismo de izquierda. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, el contraste que sugieren las series televisivas importadas entre el *American way of life* y la pobre realidad local adormece o activa la insatisfacción? ¿En qué medida la retransmisión de programas que reflejan los privilegios de las metrópolis nacionales opera, sin buscarlo, como desestabilizador en regiones atrasadas? Dado, en fin, que ningún hecho significa por sí mismo, ¿cuáles son y cómo se forman las reglas interpretativas con que diversos sectores filtran las informaciones que les llegan?

En un plano más global, investigadores chilenos, argentinos o brasileños se han venido interesando en los últimos años por la politización de la vida cotidiana de las clases subalternas (repolitización, escriben algunos tentados por la metafísica). Comparto plenamente este interés y me parece una reacción muy saludable contra el otro

reduccionismo. Pero, justamente por eso, creo nuevamente que hay que cuidarse de transferir proposiciones que fueron elaboradas atendiendo a desarrollos no inmediatamente comparables. Así, una cosa es que la esfera privada gane saliencia política en el contexto de una degradación secular y no violenta de la esfera pública; y otra bien distinta que lo haga porque esta última se contrajo brutalmente o ha desaparecido como tal en los hechos. Lo primero es propio de ambientes en que el capitalismo ha podido cumplir parte de sus promesas y ha consolidado su hegemonía, sin perjuicio de los altibajos y de las recesiones que signan su curso; lo segundo, de situaciones enmarcadas por la crisis, la marginalidad, la caída abrumadora de los ingresos y, es claro, la represión. De ahí que si, en el centro, el socialismo puede aparecer hoy sobre todo como una crítica del sentido común (cf. Bauman, 1976: 131), en la periferia tiene necesariamente que ser una crítica del sentido común y del capitalismo. Por un lado, esto supone controlar cualquier desviación "culturalista" del análisis; e implica advertir, por el otro, el carácter forzosamente precario y disperso de aquella politización y hasta dónde deberá experimentar considerables transformaciones antes de confluir en un movimiento social efectivo.

Es que vale la pena terminar izando una señal de peligro, porque el otro reduccionismo tiene dos caras, como Jano, pero en cabeza de Medusa. Y no es extraño, entonces, que pueda reaparecer, invertido, en alegatos "basistas" que, por bien intencionados que estén, siguen desconociendo la especificidad de las varias prácticas y continúan imaginando que es posible un discurso homogéneo y único, aunque esta vez diáfananamente producido "desde abajo".

México, julio 1982

NOTAS

Agradezco a Emilio de Ipola sus comentarios a una primera versión de este texto.

- 1/ Lévi-Strauss (1964: 358) propone razonablemente dos condiciones: “la de no empobrecer los fenómenos sometidos a reducción y la de tener la certidumbre de que, previamente, sea reunido alrededor de cada uno todo lo que contribuye a su riqueza y a su originalidad distintivas, pues no serviría de nada empuñar un martillo para pegar al lado del clavo”.
- 2/ Para una muestra representativa de esta corriente, ver los trabajos incluidos en Holloway y Picciotto (1978).
- 3/ Ver Hirsch (1978) y Poulantzas (1978).
- 4/ Digo “ímplicito” porque Hirsch sostiene: “Para una ‘derivación’ estricta de las funciones del estado de los movimientos de la lucha de clases y de la competencia, necesitaríamos sin embargo una teoría adecuada de estos procesos en la ‘superficie’ de la sociedad: una teoría que todavía no tenemos” (1978: 84). Si esta teoría aún no existe, parece legítimo concluir que es su adhesión a los principios clásicos del marxismo la que le permite afirmar, sin embargo, que “las funciones concretas del estado sólo se materializan a través de la mediación de la competencia y de la lucha de clases” (1978: 83).
- 5/ Para ser justo con Poulantzas, su último libro contiene varios atisbos de la cuestión que quiero plantear. Véase, en especial, el excelente ensayo con que se cierra la obra (1978: 251-265).

- 6/ El riesgo que señalo aumenta porque, en algunos textos muy citados de Marx, esa ruptura no es todavía completa. Tal el caso de la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde el proletariado aparece por primera vez como “corazón” del proceso emancipatorio pero quien retiene la condición de “cabeza” es la filosofía (Marx 1967: 15). Para una crítica breve y demoledora a la razón especulativa, ver, en cambio, Marx (1967: 122–126).
- 7/ El brillante análisis de Taylor se resiente por asignar una centralidad excesiva a los *Manuscritos Económico–Filosóficos* de 1844. En su lectura, “hombre” es sinónimo de “esencia genérica”, noción de cuño feuerbachiano que Marx abandona al pasar de una “dialéctica antropológica” a una “dialéctica praxológica”, para usar términos de Fleischer (1969). Es a esta segunda fase que corresponde la categoría de “individuo social” a que me refiero en el texto. Para tratamientos más detallados, ver Schaff (1965); Mondolfo (1973); Gould (1978).
- 8/ Uso la noción en ideología en el sentido que elabora Gouldner (1976), a cuya excelente obra remito al lector. En realidad, este uso recupera uno de los significados tradicionales del término, que no debe ser oscurecido por el reciente énfasis de la literatura en “lo ideológico” como modo general de lectura de los fenómenos sociales (ver, por ejemplo, Ipola, 1982).
- 9/ Para la relevancia política de la noción de *Sittlichkeit*, ver Avineri (1972: 87–98) y Taylor (1979: 83–95). Conviene señalar que Marx no conoció dos fuentes hegelianas esenciales a este respecto (*System der Sittlichkeit* y *Realphilosophie I y II*) pues sólo han sido publicadas en este siglo. Curiosamente, este tema –de notoria influencia en Dilthey, Durkheim, Mannheim, etc. (cf. Rubinstein, 1981: 193–201)– ha sido, en general, ignorado por el reciente alud de trabajos sobre el concepto gramsciano de hegemonía.
- 10/ Conviene aclarar que aludo a los trabajos juveniles de Marx, que son los que contienen sus principales elaboraciones sobre la conciencia de clase. Marx nunca abandonó estas posiciones, como lo prueban tanto sus prefacios (y los de Engels) a las sucesivas reediciones de sus primeros escritos como su inalterable fidelidad a la *Tercera Tesis sobre Feuerbach* (cf. Kolakowski, 1978: I, 233). Es cierto, sin embargo, que el énfasis nomoló-

logico de su obras de madurez va a estar permeado por un claro determinismo económico. En cualquier caso, ya es tiempo de reconocer que hay *varios* Marx verdaderos y no siempre coherentes, lo cual tiene, entre otras, la ventaja de permitir un análisis más auténtico de su pensamiento: la experiencia muestra que el esfuerzo por *descubrir un* Marx verdadero y siempre coherente suele ser un recurso del comentarista para *encubrir* la presentación de sus propias posiciones (cf. Gouldner, 1980).

- 11/ Para la idea del lenguaje como un conjunto de “juegos”, ver Wittgenstein (1968, párrafo 7); para una introducción a esta problemática, ver Kenny (1973) y para una breve aplicación, Nun (1981). Como el texto de Wittgenstein no es suficientemente claro en esto, quiero puntualizar que no considero de ninguna manera que los “juegos de lenguaje” sean compartimientos estancos. A este respecto, los juegos de lenguaje del sentido común, por ejemplo, reciben y metabolizan temas que corresponden a los de la ciencia: baste advertir que, hoy en día, el hombre de la calle se dice y se siente “deprimido”, “angustiado” o “neurótico”, mientras que esto no hubiera podido sucederle en los siglos XVII ó XVIII, antes del desarrollo de la psicología.
- 12/ Gouldner (1976: 171) ubica en la categoría de *masas* a todos aquéllos “para quienes la ideología es menos central porque sus conciencias están mas formadas por la radio, el cine y la televisión; más influidas por la ‘industria de la conciencia’ que por los productos ideológicos del “aparato cultural”.
- 13/ Escrito en inglés, pronunciado en Londres y dirigido principalmente a los trabajadores británicos, este mensaje revisa los progresos de la clase obrera desde 1840 sin siquiera mencionar el desarrollo de los sindicatos que, precisamente, se habían consolidado y estaban legalmente reconocidos en Inglaterra (ver Collins y Abramsky, 1965: 51). Dos años después, Marx va a subsanar esta omisión; pero si reconoce entonces el papel de los sindicatos como una escuela indispensable para la lucha de clases, insiste en que esta función debe quedar subordinada a los objetivos políticos generales del movimiento obrero.
- 14/ Para ponerlo en términos de Touraine (1966: 124–133), *pero invirtiendo la secuencia que propone*, en las prácticas del razonamiento de sentido común el “principio de totalidad” comanda

el sentido de los principios de “identidad” y de “oposición”. Por supuesto, el trabajo ideológico puede actuar sobre estas prácticas y redefinirlas parcialmente; pero una cosa es entrevistar militantes y otra, estudiar las orientaciones de los obreros corrientes. Intento mostrar las ventajas de este modo de aproximación en el análisis de una encuesta a trabajadores argentinos en la rama automotriz, cuyos resultados finales se hallan en proceso de publicación.

BIBLIOGRAFIA

- Adamson, Walter L. 1980. *Hegemony and Revolution* (Berkeley).
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition* (Chicago).
- Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State* (Londres).
- Bachelard, Gastón. 1978. *La formación del espíritu científico* (México).
- Bauman, Zygmunt. 1976. *Socialism: The Active Utopia* (Londres).
- Bon, Frédéric y Brunier, Michel—Antoine. 1975. *Clase obrera y revolución* (México, trad. Ana María Palos).
- Burke, Edmund. 1890. *Reflections on the Revolution in France*. (Londres, ed. F. G. Selby).
- Colletti, Lucio. 1979. *Marxism and Hegel* (Londres, Trad. Laurence Garner).
- Collins, H. y Abramsky, C. 1965. *Karl Marx and the British Labour Movement* (Londres).
- Draper, Hal. 1977. *Karl Marx's Theory of Revolution* (Nueva York)
- Edelman, Murray. 1964. *The Symbolic Uses of Politics* (Urbana, Illinois).
- Fleischer, Helmut. 1973. *Marxism and History* (Nueva York, trad. E. Mosbacher).

- Foster, John. 1974. *Class Struggle and the Industrial Revolution* (Londres).
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology* (Englewood-Cliffs, N. J.).
- Gitlin, Todd. 1979. "News as Ideology and Contested Area: Toward a Theory of Hegemony, Crisis, and Opposition", *Socialist Riview*, N^o. 48.
- Gould, Carol C. 1978. *Marx's Social Ontology* (Cambridge, Mass.).
- Gouldner, Alvin W. 1976. *The Dialectic of Ideology and Technology* (Nueva York).
- Gouldner, Alvin W. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. (Nueva York).
- Gouldner, Alvin W. 1980. *The Two Marxisms*. (Nueva York).
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del Carcere* (Turín, ed. Valentino Gerratana).
- Habermas, Jürgen. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Berlín).
- Habermas, Jürgen. 1974. "The Public Sphere: An Encyclopaedia Article", *New German Critique*, N^o. 3.
- Hirsch, Joachim. 1978. "The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State", en John Holloway y Sol Picciotto, comps., *State and Capital* (Londres).
- Hobsbawm, E. J. 1975. *The Age of Capital, 1848–1875* (Londres)
- Holloway, J. y Picciotto, Comps. 1978. *State and Capital* (Londres)
- Ipola, Emilio de. 1982. *Ideología y discurso populista* (México).
- Kant, Emanuel. 1966. *Critique of Pure Reason*. (Nueva York, trad. F. Max Muller).

- Kellner, Douglas. 1979. "TV, Ideology, and Emancipatory Popular Culture", *Socialist Review*, N^o. 45.
- Kenny, Anthony. 1973. *Wittgenstein* (Harmondsworth).
- Kolakowski, Leszek. 1978. *Main Currents of Marxism* (Oxford).
- Laclau, Ernesto. 1981. "Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas", en Norberto Lechner, comp., *Estado y política en América Latina* (México).
- Lenin, V.I. 1972. *¿Qué hacer?* (Santiago).
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje* (México).
- Mann, Michael. 1973. *Consciousness and Action among the Western Working Class* (Londres).
- Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia* (Nueva York).
- Mannheim, Karl. 1956. *Essays on the Sociology of Culture* (Londres).
- Marx, Carlos. 1946. *El Capital* (México, trad. Wenceslao Roces).
- Marx, Carlos. 1967. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México, trad. Wenceslao Roces).
- Marx, Carlos. 1973. *Grundrisse* (Nueva York, trad. Martín Nicolaus).
- Marx, Carlos y Engels, Federico. 1975. *Selected Correspondence, 1844-1895* (Moscú, trad. I. Lasker).
- Marx, Carlos y Engels, F. 1976 a. *The German Ideology. Theses on Feuerbach*. (Moscú).
- Marx, Carlos y Engels F. 1976 b. *Selected Works in Three Volumes* (Moscú).
- Mondolfo, Rodolfo. 1973. *El humanismo de Marx* (México, trad. Oberdan Caletti).
- Mouzelis, Nicos. 1980. "Reductionism in Marxist Theory", *Telos*, N^o. 45.

- Nun, José. 1973. "El control obrero y el problema de la organización", *Pasado y Presente*, II: 2.
- Nun, José. 1981. "La rebelión del coro", *Nexos*, Nº. 46.
- Peckham, Morse. 1962. *Beyond the Tragic Vision*. (Nueva York).
- Pizzorno, Alessandro. 1966. "Introduzione allo studio della partecipazione politica", *Quaderni di Sociologia*, Nº. 3.
- Poulantzas, Nicos. 1968. *Pouvoir politique et classes sociales* (París).
- Poulantzas, Nicos. 1978. *State, Power, Socialism* (Londres).
- Przeworski, Adam. 1980. "Social Democracy as a Historical Phenomenon", *New Left Review*, Nº. 122.
- Resnick, Bill. 1981. "The Right's Prospects: Can It Reconstruct América?", *Socialist Review*, Nº. 56.
- Rubinstein, David. 1981. *Marx and Wittgenstein* (Londres).
- Schaff, Adam. 1965. *Marxismo e individuo humano* (Madrid, Trad. M. R. Borrás).
- Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. (La Haya).
- Strawson, P. F. 1966. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*. (Londres).
- Taylor, Charles. 1979. *Hegel and Modern Society* (Cambridge).
- Touraine, Alain. 1966. *La conscience ouvrière* (París).
- Tucker, Robert. C. 1978. *The Marx-Engels Reader* (Nueva York).
- Weber, Marianne. 1975. *Max Weber: A Biography* (Nueva York).
- Weitz, Peter. 1975. "The CGIL and the PCI: From Subordination to Independent Political Force", en Donald L. M. Blackmer y Sidney Tarrow, comps., *Communism in Italy and France* (Princeton, N. J.)

- Wellmer, Albrecht. 1974. *Critical Theory of Society* (Nueva York).
- Zweig, Ferdinand. 1961. *The Worker in an Affluent Society* (Nueva York).
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations* (Nueva York, Trad. G. E. M. Anscombe).

CULTURA
IDEOLOGIA
Y DEMOCIDIO

José Luis Najenson

1. ¿IDEOLOGIA VS. CULTURA?

1.1 Cultura: un concepto polisémico

En la historia del concepto de cultura, la acepción “vulgar” —sin sentido peyorativo— precede a la acepción “antropológica” o científica, cuyo tratamiento inicial coincide con el surgimiento de la Antropología como ciencia moderna (Tylor, Morgan, Ratzel, Frobenius, etc.) a fines y principios de siglo. Entendiendo “acepción”, como una orientación general que engloba conjuntos de definiciones diversas en torno a supuestos comunes. La acepción vulgar considera la cultura, básicamente, como “productos de excepción” 1/: las manifestaciones más elevadas del arte, la filosofía, la literatura —tanto en los “productores” como en los “portadores” de aquéllas— y un conjunto más indefinido de prácticas, pautas o actitudes, como el refinamiento en las maneras y hábitos de vida, frecuentemente inspirado en el de las clases dominantes. En este sentido, habría clases y grupos, hombres y pueblos, más o menos “cultos”; o, incluso, clases, hombres y pueblos “sin cultura”. El énfasis útil de la acepción vulgar reside en concebir la cultura como un “bien” —eventualmente una mercancía— cuya “apropiación” es diferente según las sociedades, sectores sociales e individuos; en términos de acceso y privilegio. El lastre obsoleto de la acepción vulgar es la admisión de la “no cultura” o, al menos, de la existencia de hombres, clases y sociedades culturalmente “avanzados” o “atrasados” (la antinomia “civilización y barbarie” en términos valorativos), de carácter eurocéntrico. La acepción antropológica que así denominamos porque surge con la moderna ciencia del Hombre, de la que constituye su objeto inicial o constitutivo; y, explícita o implícitamente, a pesar de la multiplicidad de definiciones, conlleva un consenso —acerca de su carácter fenoménico— entre la mayoría de los antropólogos 2/, podría formularse con la proposición de Tylor: “el todo que engloba” (Primitive

Culture 1871) 3/. En nuestras palabras: “la totalidad de la obra y la práctica del Hombre, en todo el tiempo y todo el espacio, incluyendo la parte de la naturaleza transformada por el Hombre y a este último, en cuanto cultura” 4/. El énfasis válido de la acepción antropológica yace en la consideración de que *todos* los hombres, clases, grupos y pueblos han sido, son y serán “cultos” por definición: el hombre es un animal —el único— que crea cultura; y no se concibe, por lo tanto, la existencia de “pueblos sin cultura”, así como no puede plantearse la existencia de “pueblos sin historia”. Lo problemático de la acepción antropológica reside en que no contempla las diferencias culturales provocadas por el desigual proceso de apropiación entre los grupos, las clases y los individuos de cada sociedad. De donde proponemos la complementariedad de ambas acepciones, en un intento por superar las carencias de que adolecen al considerarlas unilateralmente; reconociendo, además, la necesidad de una dimensionalización más inclusiva a partir de dicha complementariedad. Es decir, metafóricamente, que manteniendo su “esencia” como obra y práctica global del Hombre —única noción fenoménica posible— pueda ser aplicada a cualquiera de sus múltiples “formas” según coordenadas histórico-geográficas y sociales (siendo estas últimas las referidas a las diferencias —en el estilo de vida— de clases y grupos en el interior de una sociedad específica).

1.2 “La” y “las” culturas

La primera y más general de tales “dimensiones” de la cultura la constituiría la propia acepción antropológica, entendida como marco de referencia indispensable o totalidad máxima; es decir, un referente teórico de la cultura como “fenómeno” y objeto global de estudio, que permite la derivación de un conjunto de dimensiones más específicas basadas en la mencionada complementariedad. La premisa que subyace a esta primera dimensión es la contradicción “Hombres—Cosmos”, de la cual la cultura sería la síntesis. Desde esta perspectiva, la primera dimensión totalizante podría expresarse como “*la*” cultura en su máxima extensión y diversidad espacio-temporal, cuyo sujeto histórico no puede ser otro que la humanidad en su conjunto y devenir. El punto de partida en la contradicción Hombre—Naturaleza (Cosmos es sólo un término alternativo de mayor amplitud), permitiría pensar en una transferencia teórica al contexto marxiano desde la antedicha contradicción, que Marx ubicó en la base del proceso de “producción y reproducción de la vida social, material y espiritual” (otra posible formulación de la acepción más inclusiva de la cultura). Posibilitaría, también, una reconsideración —en otro contexto— de la acepción antropológica de cultura, rechazada por el marxismo dogmático en función de

un siglo de “antropología burguesa”, que no ha podido ser eficazmente reemplazada por categorías como “formación social” y “modo de producción”. que apuntan a otras concreciones, también complementarias, del todo social.

La segunda dimensión necesaria haría referencia a “*las*” culturas, como estilos de vida diferenciados de diversas formaciones sociales en un tiempo y espacio históricos definidos. Implica una parcialización de la primera dimensión, en el doble sentido de designar la totalidad (obra y práctica global del hombre), pero referida (a una sociedad histórica particular) como su “forma de vida”; es decir, un estilo de vida específico, que constituye a su vez una totalidad en sí, y es en cierto modo único y original en cada caso. Si el sujeto o agente posible de la primera dimensión es la especie humana como un todo, los portadores de la segunda dimensión son “sociedades enteras”; no clases u otros segmentos sociales —a los que apuntan las siguientes dimensiones— sino pueblos, naciones, tribus, etc.; constituídos en formaciones sociales relativamente diferenciadas como las culturas que portan 5/. Una tercera y cuarta dimensiones posibles, que incorporarían ya las distinciones en términos de apropiación y privilegio contenidas en la complementaria acepción vulgar, la constituye la oposición: “cultura hegemónica—culturas subalternas”. Dicha oposición, que a su vez complementa la que subyace implícita en las dos primeras dimensiones (“la cultura”—“las culturas”) y que no pueden darse una sin la otra, proviene de la proposición gramsciana de la existencia —y necesidad— de una “historia de las clases subalternas” 6/. Los antropólogos gramscianos contemporáneos (Lombardi Satriani, Cirese, etc.) 7/ lo llevaron al plano del estudio de la cultura de colectividades populares históricas y de la cultura como subalternidad y contestación o resistencia a la hegemonía, que para ellos tiene también —además de la ideología— una “connotación” cultural más amplia que aquella. Una quinta y sexta dimensiones podrían referirse a los conceptos de “cultura de masas” (en el sentido de la “escuela de Francfort”, Adorno, Horkheimer, Bell, etc.) 8/ y al de “cultura alternativa” (en la significación de Girardi).

1.3 Cultura como “civilización”

Se trata de una especificación de la dimensión primera, desde el punto de visto evolutivo. Categoría común al pensamiento evolucionista y marxista desde Morgan y Engels, el término civilización hace referencia más que a un tipo específico de cultura, de forma de vida, a un momento en el desarrollo cultural de una sociedad que involucra —entre otros rasgos— la formación de ciudades (civitas). Su establecimiento se hace posible sólo a partir de determinado nivel en el desarrollo de las

fuerzas productivas de una formación social, en que se haya logrado generar el excedente económico suficiente para mantener una clase liberada de la tarea de producción directa, que es la que impulsa el desarrollo cultural (calendario, religión de "Estado", a menudo alfabeto, etc.) 10/. En general, el advenimiento de la civilización coincide con el de la sociedad de clases 11/. A esta noción clásica de civilización, que incluye en un mismo estadio a todas las culturas urbanas desde los comienzos, es necesario incorporarle algunos matices con el objeto de problematizar el heterogéneo desarrollo cultural de la humanidad en la época contemporánea. Estamos hoy en un proceso de transición que, por un lado, va paulatinamente homogeneizando aquellos aspectos de las "formas de vida" de las sociedades que sufren el impacto de la transmisión tecnológica y científica, proveniente de los países altamente desarrollados. Por otro, puede observarse en ciertas áreas periféricas un renacimiento cultural y la afirmación de valores vernáculos, que contrasta con la dependencia económico-tecnológico-militar y con la penetración ideológica desde los centros hegemónicos. Esta doble tendencia contradictoria está en la base de la elasticidad de las actuales fronteras de civilización, que parecen desdibujarse en ciertos niveles y reaparecer en otros, estar en todas partes y, a la vez, en ninguna. E incluso esas dos palabras míticas "Oriente" y "Occidente", quizá nunca fueron mejor definidas que en aquella afirmación de Borges: "¿Qué son el Oriente y Occidente? Si no me lo preguntan, lo sé; si me lo preguntan, lo ignoro" 12/.

1.4 La ideología como "síntesis" de la cultura

Al concepto de ideología le adscribimos también dos acepciones básicas y complementarias, que orientan la multiplicidad de definiciones existentes: la de "Weltanschauung" o concepción del mundo y de la vida (siendo éste su sentido positivo) y la de "falsa conciencia o deformación, y ocultamiento de la realidad" (en su sentido negativo). El uso del concepto de ideología como categoría de las ciencias sociales se origina en el pensamiento de Marx y Engels. Como concepto filosófico es considerablemente anterior: fue esbozado por Condillac a mediados del siglo XVII, y sistematizado por los llamados "ideólogos" franceses de la última década del siglo XVIII y las dos primeras del siglo XIX. Destutt de Tracy considera a la ideología como la disciplina filosófica más general, en cuanto estudio de las representaciones y del objeto del saber 13/. No obstante la diversidad de definiciones existentes, dichas acepciones básicas de la ideología se infieren de la literatura marxista desde sus comienzos. En Marx se encuentra en ambos sentidos, como superestructura (positivo), por ejemplo, en el "Prólogo la contribución a la crítica de la economía política"; y como conciencia

falsa u ocultamiento de la realidad, por ejemplo, en la "Ideología alemana" (negativo) 14/. Si partimos del punto de vista de que ambas acepciones básicas —como en el caso del concepto de cultura— no son excluyentes, sino complementarias, se provee una vía de interpretación que supera la oposición "ideología—ciencia" concebida en términos excluyentes; ya que esta última hace referencia —unilateralmente— a la acepción de la ideología como conciencia falsa en relación a una "conciencia verdadera" o "científica". La complementariedad de las acepciones implicaría una óptica dinámica (en su devenir histórico) y no dicotómica en su confrontación con la ciencia o el conocimiento, también entendido en términos de proceso histórico. Es decir, la "verdad" de la ciencia no sería de carácter absoluto sino un "hasta aquí y ahora", en función del desarrollo del conocimiento humano, y la ideología no sería enteramente una conciencia falsa "ab definitio". Tendríamos, en cambio, ideologías "más o menos científicas" y ciencia "más o menos ideológica", en diversos momentos del proceso de conocimiento humano; lo que no implica, necesariamente, un criterio evolucionista estricto de la historia de las ideas o del saber de la especie. Ideología y ciencia formarían parte de un todo orgánico —la concepción del mundo y de la vida— que es verdadero y falso a la vez aunque se haya logrado, en algunos casos, superar la "deformación de clase" de las ideologías, es decir, el ocultamiento de las relaciones de explotación y opresión. La otra deformación, insuperable a nuestro juicio, es la inherente a la condición humana, como proceso (histórico y natural), y por lo tanto incompleto. Aquí aludimos al concepto gramsciano de "ignorancia relativa" 15/ del conocer científico: un saber al que no se ha accedido, por la carencia de medios tecnológicos o conceptuales, y a la naturaleza histórica, cambiante, del quehacer humano. Pero, a diferencia de Gramsci, no creemos que esa "ignorancia relativa" pueda ser completamente superada alguna vez, en tiempos futuros. Siempre habrá un conjunto de preguntas finales —las que marcan el objeto y sentido de la reflexión filosófica— que no podrán ser contestadas (o probadas) de manera exhaustiva; afortunadamente, pensamos, so pena de suponer el fin de la existencia humana. Parafraseando a Croce, no sabríamos qué hacer con las respuestas a todas nuestras preguntas. Lo permanentemente "falso" de la ideología (y por ende de la ciencia) estaría, entonces, no tanto o no sólo en la deformación de clase de la conciencia de la realidad, sino en el rasgo de incompletitud y transformación permanente de la naturaleza humana y su cultura.

Por otra parte, si entendemos la ideología como concepción del mundo y de la vida, falsa y verdadera a la vez, o más o menos científica según el devenir histórico, (ninguna visión del mundo se ha construido con elementos científicos exclusivamente, ni tampoco prescindiendo totalmente de ellos o del saber empírico) aquella —la ideología—

constituye un marco de referencia para la acción, para la práctica social, fundamentalmente pero no sólo para la práctica política, en tanto síntesis de la cultura en las diversas dimensiones de esta última. Dado que en cada coyuntura histórica y política, y en la vida cotidiana, los hombres, clases, grupos y aun sociedades enteras no escindidas interiormente en clases, no hacen uso de (o ponen en juego) la totalidad de su cultura, sino de una síntesis de ella. Dicha síntesis, expresada en ideas, creencias, valores, símbolos, signos, etc., es la ideología en sentido positivo, la "Weltanschauung", que incluye como núcleo fundamental la ideología "propriadamente" política. A su vez, tal síntesis forma parte de la cultura, como totalidad, en sus distintas dimensiones, una de las cuales constituye la mencionada "ideología política". Otras dimensiones de la ideología, en cuanto visiones del mundo particularizadas, se refieren a las diversas clases y grupos de una sociedad individual. Así, "la Cultura" como síntesis dialéctica de la contradicción "Cosmos-Hombre", respectivamente (tesis y antítesis) se diferencia de la ideología en su acepción sustantiva —concepción del mundo y de la vida— que es una síntesis de la cultura en el sentido de "epítome", de mediación indispensable para la práctica social, y con la que se encuentra en una relación "parte-todo". Es decir, la ideología en su acepción positiva (o sustantiva) es, en última instancia, cultura, fenoménicamente hablando, pero constituye uno de sus aspectos estructurales (como superestructura); mientras la cultura como un todo rebasa e incluye las estructuras, siendo, desde esta perspectiva, "aestructural", o sólo parcialmente estructural. (La "base material": fuerzas y relaciones productivas, constituye otro de sus aspectos estructurales). No sólo porque, además de las estructuras en sentido marxiano, coexisten en ella componentes "no-estructurales", sino porque desde una óptica totalizadora, la cultura (en sus diversas dimensiones), como categoría de análisis, no apunta al relevamiento de lo estructural. Por ejemplo, la cultura en sus dimensiones de "cultura hegemónica—culturas subalternas", implica mucho más que las relaciones vigentes de producción y el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, o las ideologías antagonicas involucradas: apunta a la reconstrucción de la totalidad del estilo de vida (y de éste como totalidad) en la máxima consideración posible de rasgos, que dibujen las líneas de consenso y contestación, las pautas compartidas y divergentes de las formas de vida de las clases y grupos en cada caso; en suma, el análisis de la "diferencia" como objeto de la ciencia antropológica, según el feliz aserto de Duvignaud 16/.

Para finalizar este acápite, podríamos resumirlo en términos de cuatro oposiciones complementarias:

- a) “La” cultura como “el todo que engloba” y “las culturas” o estilos de vida de sociedades históricamente delimitadas.
- b) “Cultura hegemónica” (nacional) y “culturas subalternas” (o de las clases y grupos subordinados en dicha sociedad). Estilos coexistentes de vida, como totalidades en sí mismos, dentro de la totalidad mayor y más heterogénea, de la cultura de una sociedad concreta.
- c) “Cultura de masas” y “cultura alternativa”. O sea, modos de vida superimpuestos a las clases y grupos subalternos, en contraste con los modos alternativos generados por estos últimos. (El concepto de “cultura alternativa” constituye una categoría exploratoria de la investigación antropológico-política. En otro trabajo la hemos definido, tentativamente, en los siguientes términos: “Es una cultura ‘potencial’ en cuanto totalidad, un ‘embrión’ de cultura que puede o no devenir en otra cultura hegemónica y cuyos rasgos pueden o no sobrevivir; pero representa una posibilidad, una alternativa, en suma. En confrontación con la cultura hegemónica y la de masas, es también lo que pudo o podría ser; y en este sentido participa parcialmente de la ‘utopía’, de lo porvenir, del sueño compartido de las colectividades oprimidas” 17/. Como ejemplos históricos: el estilo de vida de la “República de los Palmares”, que construyeron los negros fugitivos de los ingenios bahianos durante la colonia, o el de los filibusteros en la isla de La Tortuga.
Como ejemplos actuales de rasgos alternativos de cultura: la resistencia al consumismo en fábricas y universidades italianas, estudiada por Girardi. La cultura alternativa —en cuanto tal— se opone también a las restantes dimensiones mencionadas, además de la cultura de masas; aunque la oposición con esta última asuma un carácter más claramente antagonico, dado su sesgo de super-imposición y empobrecimiento que la convierten en lo contrario, básicamente de aquélla.
- d) “Cultura”, en todas sus dimensiones, e “ideología” (en todas las suyas); en relación “parte-todo”, es decir, como categorías analíticas diferenciales, a pesar de su identidad

fenoménica, que apuntan a distintas concreciones de lo social y a distintos niveles de totalidad (estilos globales de vida, visiones del mundo, respectivamente).

2. ¿INTELECTUALES VS. FILOSOFOS?

Las ciencias del hombre y la cultura, tanto como la filosofía, son un producto de Occidente; de la mal pero insustituiblemente llamada "civilización occidental", cuyas culturas constitutivas básicas —aunque no únicas— fueron (y éste es un reconocimiento consensual desde Pablo de Tarso o Filón de Alejandría, hasta Sartre y Borges) la helena y la judía. El cristianismo, que es más que religión y teología (una "hermenéutica" diría Bultmann), representa sólo un aspecto esencial de aquel encuentro e interpenetración cultural que apenas culmina o madura en el Siglo I. Y aunque el surgimiento de la Antropología contemporánea, como ciencia de la cultura, se realiza en el Siglo XIX, el descubrimiento de la relatividad cultural y de la autonomía de la cultura proviene de la filosofía griega, específicamente de la sofística. Los sofistas (Protágoras, Georgias, etc.) en sus peregrinaciones por la Hélade y fuera de ella, aprehenden la diversidad de estilos de vida y aprenden a juzgar cada estilo según sus propios cánones, desacralizando su propia cultura, así como las demás. Al despojar a toda cultura de su carácter sagrado (una de las formas del "etnocentrismo" universal), que la cristiandad restaurará, en parte, los sofistas admiten que aquélla —la cultura— puede ser cambiada junto con el Hombre: "medida de todas las cosas". Estipulando el carácter "no sagrado" de la y las culturas, los sofistas instauran un "humanismo radical" que va a ser retomado como supuesto (sin reconocer su origen) por la ciencias de la cultura y la antropología contemporánea; supuesto gnoseológico que conlleva el de la "reforma" o transformación del Hombre, a través del cambio de su cultura, de la que sería único creador. ¿Cuánto dista, en este sentido, la "sofrosyné" (o el "arte práctico" de los sofistas) de la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach, en cuanto negación de la "filosofía contemplativa" e imperativo de transformar el mundo?

Pero la negativa, hasta cierto punto escéptica, de los sofistas a determinar al Hombre en relación al Ser, hace de aquél "la medida de sí mismo": un animal no ya "metafísico" sino "cultural", ubicado en una civilización que "delimita todo lo que es y lo que puede" 18/. Ya no hay búsqueda de "la Verdad", sino de "lo verdadero—humano", y el problema del conocimiento no se plantea en fundición del Ser, sino del lenguaje. Los sofistas son los primeros en esbozar una teoría "panlingüística" de la cultura. La importancia que los sofistas adjudicaron al lenguaje es sólo comparable a la que le atribuyeron

—mucho después— los formalistas rusos y la “Antropología Estructural”, y desde esta perspectiva también constituyen sus precursores tempranos. Al descartar a los dioses como productores de leyes, el lenguaje deviene en sustituto de la divinidad o lo sagrado, en tanto otorga vigor a las leyes; y al ser considerado como algo “dado” —al igual que la cultura de la que es parte— se vuelve suficiente en sí mismo y “dispensa de la metafísica” 19/. También la concepción de la ideología, aporte filosófico máximo de Marx como crítica radical a la filosofía, dispensaría de la metafísica; no obstante el retorno de algunos marxistas ulteriores a una metafísica materialista o, como lo llamó Sartre, al “dogmatismo metafísico de la materia” 20/.

Para los sofistas, el lenguaje se torna el único objeto de estudio posible como esencia de la cultura; los textos clásicos de una sociedad eran considerados “substancia de su civilización”. Por lo tanto, apropiarse del lenguaje, ya sea mediante “oratoria” o “controversia”, apropiarse del verdadero poder. (¿La “agitación” y la “polémica”, en la obra de Marx y Engels, no tienen un papel similar, salvando la distancia teórica e histórica?). La influencia sobre —y acción entre— los hombres sólo es posible a través del lenguaje que para los sofistas tenía un carácter “demoníaco”, creador y compulsivo, comparable a la violencia. (Recuérdese la fuerza “retórica” y agresión verbal de algunos capítulos de la “Ideología Alemana”, como “El Concilio de Leipzig”, o las diatribas de la “Neue Rheinische Zeitung” contra Rusia; o asimismo, las feroces invectivas de Marx y Engels contra Lassalle y Bakunin).

Ahora bien, la crítica de los filósofos a los sofistas, especialmente la de Platón, asume un carácter diferente —mucho más despiadado— que la destinada a otros filósofos como Parménides. Mientras la crítica a este último se mueve dentro del campo filosófico, “entre iguales”, podríamos decir, la sofística en su conjunto es puesta en tela de juicio como “saber ilusorio”, como mera situación intermedia entre la “doxa” u opinión —saber que se tiene sin haberlo buscado— y la “episteme” o conocimiento riguroso que se obtiene a través de la filosofía —deliberadamente buscado— y mediante la crítica de los supuestos. Platón distingue el quehacer filosófico de las técnicas sofísticas de la retórica y controversia que son postuladas desde un “realismo vulgar”, donde el lenguaje y la cultura se suponen, sin más, verdaderos. En el “Cratilo”, Platón pone de manifiesto el carácter abstracto del lenguaje, que no contiene en sí mismo la verdad; siendo un lugar intermedio —como la propia práctica sofística— entre lo sensible y lo inteligible, donde se elabora, a la vez, lo verdadero y lo falso. En este sentido, Paul Elthen opone los “filósofos” a esa especie de “intelectuales” de la cultura que fueron los sofistas 21/ de una manera equivalente a la que Georges Lapassade confronta a Rousseau con los enciclopedis-

tas 22/. La relación causal que los sofistas establecen entre el Hombre y la Cultura, considerando a esta última su aspecto determinante, no resuelve el problema básico de “¿Qué es el Hombre y qué debe hacer?”, ya que la respuesta estaría dada por la propia cultura. La mera comparación “etnográfica” de sus diferencias, no provee un punto de vista sobre el Hombre, es decir, una definición de su esencia, sino que asienta el relativismo cultural como principio metodológico. Y sin definición de esa esencia no habría, según Platón, verdadero conocimiento del Hombre. La pregunta en torno al ser del Hombre, que fue luego crucial en Kant y en la ulterior gestación de la Antropología Filosófica (Buber, Scheller), no podría, para estos últimos, agotarse en una respuesta meramente culturalista, donde subjetivamente el hombre es la medida de todas las cosas. La cuestión “¿Qué es el Hombre?”, requeriría ser formulada también desde una perspectiva filosófica —que incluye la ontológica— y no solamente desde una óptica etnográfica, so pena de empobrecer el contexto de la pregunta; es decir, de “intelectualizarlo”.

Para Platón, al intentar conocer su propia esencia o naturaleza, el Hombre debe plantearse la medida del Ser; en otras palabras, la educación —en tanto “paideia”— no puede ser sino “básicamente” filosofía. No una adaptación a las normas culturales relativas, de las que forma parte la misma educación, sino una crítica radical de la cultura desde la dimensión del ser, y el debe ser. En este sentido, frente al optimismo intelectual implícito en la relativista pedagogía política de los sofistas (“la virtud puede enseñarse”, porque está en la cultura), Platón oponía la convicción filosófica de que toda cultura contiene su propia negación; es decir, la crítica permanente de la cultura y el orden vigentes como parte del quehacer de la filosofía misma.

Retomando la extrapolación de Paul Elthen, ahora para el caso de Marx y del marxismo, podríamos formular una pregunta final para el debate que nos ocupa: ¿A qué campo de esos vastos lineamientos que, de alguna manera, cruzan el pensamiento occidental, pertenecen los autores marxistas, desde el ángulo de su interpretación del hombre y la cultura: “intelectuales” o “filósofos”? Aunque el tema puede ser objeto de una nueva ponencia, ensayo o libro por sí mismo, convendría replantear aquí, al menos, el enlace que tiene con el problema del doble concepto de ideología, ya esbozado, y su relación con la también doble acepción que consideramos para el concepto de cultura. La proposición de la complementariedad de ambas significaciones de la ideología (“falsa conciencia” y “visión positiva del mundo”, ámbito de encuentro de “lo verdadero y lo falso”, como el lenguaje —objeto de los sofistas en la crítica platónica—) se sitúa en el mudo de la cuestión planteada. Ya que la ideología es, por un lado, “cultura” en su acepción global—antropológica, tanto como la pedagogía, la religión o la polí-

tica; pero, por otro, en cuanto expresión de conciencia falsa coexistente a una conciencia “verdadera”, es crítica de la filosofía —de toda y cierto tipo de filosofía— y, por ende, crítica de la cultura. Asimismo, la ideología constituye, “*lato sensu*”, una especie de “*metalenguaje*”, de instrumento de comunicación e identidad, o identificación, entre sus portadores (más aún para un observador deliberado, no inconsciente); y, por lo tanto, adolece, como el objeto de la sofística, de un “*carácter abstracto*” y relativo. Lo que se quiere plantear con esta última aseveración, es que la investigación de la ideología y lo “*ideológico*” (en el sentido de Emilio de Ipola) 23/ no arranca la problemática del círculo hombre—cultura, en que la habría colocado el humanismo radical de los sofistas. Porque, para todo análisis exclusivamente marxista de las ideologías, aunque involucre una crítica radical de la cultura —como, por ejemplo, en las obras tempranas de Marx o en la escuela de Frankfurt— el hombre sigue siendo, subjetivamente, la “*medida de sí mismo*” y “*de todas las cosas*”. Este supuesto sofístico, implícitamente continuado en la antropología feurbachiana y luego marxista, encierra (aunque contemple la naturaleza como un factor o término de contradicción con y en la humanidad), la filosofía del hombre en su cultura, en la cárcel solitaria del antropomorfismo radical —del que el “*ideologismo*” es sólo una faceta— sin abrir la ventana de la pregunta sobre el ser del hombre en relación al sentido de la existencia humana o a una “*alteridad*” de carácter ontológico, que pudiera ser objeto de duda o de diálogo. En este aspecto convergieron todas las filosofías que reaccionaron contra el principio de Protágoras, desde Platón a Buber, y de Bartolomé de las Casas a la filosofía cristiana de la liberación, en América Latina. Si consideramos que, así como toda cultura contiene su negación también toda filosofía conlleva y genera la negación de sí misma, las interrogantes en torno al relativismo cultural constituyen un desafío digno de tomar en cuenta por el pensamiento crítico marxista actual.

3. EL “RELATIVISMO CULTURAL”: ¿SUPERACION DEL ETNOCENTRISMO?

En un prolijo ensayo de Cirese, ya mencionado, se asevera que el “*concepto etno—antropológico de cultura*” es el resultado de la superación del etnocentrismo 24/. En dicho concepto de cultura que, como hemos visto, subyace la significación global y fenoménica atribuida por nosotros a la “*acepción antropológica*”, está también involucrado el principio de “*relativismo cultural*”. Su definición de este último no difiere fundamentalmente del planteado

por los sofistas, a que hicimos referencia en el acápite anterior. Cirese entiende por relativismo cultural: “la actitud de rechazo del etnocentrismo y la de aceptación de la pluralidad de las culturas” 25/. Más específicamente, afirma que “la condición para el estudio de los grupos socio-culturales *ajenos* al nuestro equivale . . . a la aceptación, como ‘relativas’ (y no absolutas) de *todas* las culturas, incluyendo la *nuestra*; que se acepte, en suma, la existencia de una ‘pluralidad de culturas’ y que se adopten los instrumentos conceptuales capaces de entenderlas a todas, más allá de las subvaluaciones o de las sobrevaloraciones prejuiciosas e inmediatas” 26/.

Ahora bien, entendiendo el etnocentrismo como un prejuicio —el más generalizado de ellos— implica la hipervaluación de la propia cultura y sociedad de pertenencia respecto de las demás; y, más radicalmente, la consideración del grupo social propio y su modo de vida como “centro del mundo” (literalmente), y parámetro exclusivo para juzgar la “alteridad” en la periferia del universo “civilizado”, y lo “demológico” (en el sentido de Cirese), es decir, los estilos de vida de las clases y grupos subalternos, en las sociedades desarrolladas “rechazados hacia los confines de la “cultura” porque no concuerdan con las características y valores de los estratos dominante y “cultos” . . . , los modos “oficiales” de ver el mundo”, constituyen los ejemplos básicos de alteridad. En este tenor, el juicio peyorativo de la antropología colonialista clásica sobre los grupos “etnográficos” de Africa, Asia y América, fue una forma de etnocentrismo —más particularmente de “eurocentrismo”— como lo es el “exclusivismo cultural”, que menciona Cirese, de las clases dominantes o hegemónicas respecto de las manifestaciones culturales de los sectores subordinados 27/. Aunque menos frecuentados por la antropología, los judíos, los gitanos y los negros del Nuevo Mundo anglosajón y de Sudáfrica, constituyeron la alteridad por antonomasia y consecuentemente los “chivos emisarios” del mundo europeo y norteamericano, además de las colectividades étnicas propiamente dichas. Por lo que el antisemitismo y el racismo son formas o facetas generales, si bien “negativas”, del etnocentrismo; y el chauvinismo representa una forma “positiva” de aquél, no menos repudiable. Al substanciar una concepción de la cultura como fenómeno atinente a *toda* la especie humana, donde *todos* los pueblos son “cultos” y deben, valorativamente, ser ponderados en un plano de “igualdad relativa” (la que hemos llamado “acepción antropológica” por contraposición a la “acepción vulgar”); y cuyos orígenes, como vimos, se remontan a la sofística, implica sin duda un avance inicial e indispensable —desde la creación de la antropología moderna— en el proceso de superación del etnocentrismo. Aunque sólo y en tanto dicho relativismo, según Cirese, 28/ no se convierta en una ideología o filoso-

fía "per se", que provea el pretexto para aislarse en la cultura propia —ya que todas son "equiparables"— e incluso propender al hostigamiento o desaparición de las demás. Esta postura a menudo ha conllevado el falso supuesto de que, por estar inmersos en ella, sólo es posible comprender la propia cultura; concibiendo a las demás como mayormente ininteligibles, debido a su alteridad, o no dignas de tomarse en cuenta. El riesgo que plantea Cirese es evidente. ¿Pero cómo es posible cumplimentar valorativa o cognoscitivamente el relativismo cultural sin considerarlo un "a-priori" o, al menos una preñisa de la que se parte, aunque sea necesario fundamentar? Si se prescinde del plano filosófico, ya sea axiológico o gnoseológico, el principio relativista queda reducido a un mero criterio metodológico—técnico que, a lo sumo, expresa una intención de deseos no siempre aplicada ni aplicable.

Especialmente cuando el antropólogo admite el relativismo cultural como parte de una presunta actitud de "neutralidad valorativa" —de hecho impracticable— con la que pretende situarse en una perspectiva autónoma (y relativa) respecto de las culturas y sociedades que constituyen su objeto de estudio. Lo que siempre hace, en realidad, el antropólogo, es tomar partido; asumir simpatías, preferencias y posturas, en relación a dicho objeto de estudio, consciente o inconscientemente, e inevitable por su condición humana. El relevamiento o exteriorización de tales empatías y posiciones es lo único que puede, precisamente, minimizar su margen de error. Pero la cabal eficacia del relativismo cultural, no puede provenir sino de la *convicción* en que la pluralidad de las culturas *no sólo existe* (y en este sentido no habría pueblos "incultos" ni "ignorantes") *sino que debe existir*. O sea, al supuesto gnoseológico de que toda la especie es "cultura", se añade la premisa ética y axiológica de que la pluralidad de culturas es algo beneficioso para el hombre y necesariamente tiene que permanecer; aunque sea como aspecto de su libertad. Otra vez, al igual que en el caso de los sofistas, es la filosofía la que impone los límites del relativismo cultural, cuando está basado en esa especie de "saber que no es saber", entre la opinión y el conocimiento riguroso. También, indirectamente, es la crítica filosófica la que pone en tela de juicio el basamento teórico subyacente del "neo-relativismo cultural"; es decir, el viejo principio de Protágoras, ya mencionado. En la afirmación meramente "etno-antropológica" de la diversidad cultural, la diferencia de culturas es sólo un "dato"; lo contrario sería igualmente aceptable si fuese el caso. O sea, el hombre es lo que "de-muestra" ser, es reducible a su cultura real observable: es la "etnográfica medida de sí mismo". Ese realismo ingenuo detrás del "etno-relativismo cultural", aunado a la ingenuidad política (a menudo subyacente) de la neutralidad valorativa, no resiste el mínimo análisis filosófico ni el

beneficio de la duda. Un relativismo cultural “auténtico” (en el sentido de Sartre), 29/, es decir, que se *asuma* a sí mismo, sólo es posible cuando ha pasado por el tamiz crítico de la filosofía, más específicamente de la antropología filosófica, y convoca, junto a la pluralidad cultural y a su deber ser, una noción del Hombre: de su esencia y de su esperanza. Si esto entraña el peligro, según Cirese, de convertirse en ideología —y las filosofías constituyen una de las formas más elaboradas de la ideología— es una posibilidad que no nos aterra, considerando la doble acepción de ideología que hemos ya esbozado: verdadera y falsa a la vez, error y conocimiento, síntesis de la cultura y concepción del mundo y de la vida. Lo que temía Cirese: aceptar la destrucción de las culturas “ajenas” o negar la posibilidad de entendimiento de estas últimas por estar sumergidos en nuestra propia cultura, 30/ son aspectos incompatibles con un relativismo cultural “asumido”, como el que hemos planteado; que entiende la pluralidad cultural también como un imperativo ético, y niega la existencia de pueblos sin cultura. Por último, dicho relativismo cultural “auténtico” no podría constituir —por sí mismo— una ideología o filosofía, sino sólo parte de ellas: un componente, un matiz; ya que ha de estar asociado a una concepción global de la esencia del hombre y su mundo.

4. “ETNOCIDIO” Y “DEMOCIDIO”

Una forma extrema del etnocentrismo, cuando no está contrarrestado por un relativismo cultural auténtico (o asumido), es el “etnocidio”: destrucción de las culturas étnicas, de la alteridad étnica propiamente dicha. Al etnocentrismo, en su dimensión de lo que Cirese llamara “exclusivismo cultural”, corresponde también una forma extrema que hemos denominado “Democidio”. Si bien; en este concepto involucramos, además de la muerte o destrucción de lo “demológico” —de las culturas de las clases y grupos subalternos de las naciones desarrolladas o en desarrollo— el deterioro o empobrecimiento de la propia cultura hegemónica, y la neutralización u hostigamiento de los agentes reales o potenciales de “cultura alternativa”.

4.1 Un nuevo y triste concepto

Como todos los conceptos afines, el que aquí acuñamos: “Democidio”, tiene la triste misión de mostrar una nueva faceta de la muerte del Hombre, del “Homicidio” en su máxima amplitud de sentido. En primera instancia, deriva del término “genocidio”, que se universaliza a partir de la toma de conciencia por el mundo del holocausto de seis

millones de judíos, casi una tercera parte de las víctimas de la última guerra mundial, perpetrado por la bestia nazi. El genocidio implica el exterminio masivo, indiscriminado y sistemático de un grupo humano como totalidad: nación, ciudadanía, etnia, comunidad religiosa, racial, cultural, etc.

Conlleva la destrucción, o el intento de destrucción, de “géneros humanos”, de “sociedades enteras” diferenciables —real o estereotipadamente— por un conjunto de rasgos. Aparte del trágico diseño, ideológicamente explícito, de la presunta “solución final de la cuestión judía”, hubo y aún hay, lamentablemente, otros ejemplos y proyectos de genocidio en nuestra vapuleada humanidad: de los “plain indians” de los E.E.U.U. y la mayor parte de los indios de las llanuras del Cono Sur (pampas, puelches, tehuelches, charrúas, etc.); los pueblos kurdo y armenio a lo largo de su historia; Biafra, Koi—Shan, las minorías religiosas y culturales del Líbano, etc. La lista sería larga y posiblemente incompleta, al menos respecto de los proyectos, ya que como dijera Henri Lefebvre, “cualquier Estado moderno puede hoy organizar el genocidio”. 31/

En segunda instancia, este nuevo concepto de Democidio, está asociado al de “etnocidio” que, a su vez, proviene del ya mencionado genocidio, pero adquiriendo una connotación diferente. Vinculado a la antigua noción de “etnia”, cuya significación inicial por la escuela “histórico culturalista” europea del siglo pasado designaba la presunta unidad de cultura, lengua y raza; el etnocidio se refiere hoy fundamentalmente a la muerte de los estilos de vida de las comunidades “aborígenes” precapitalista aún vigentes. Es decir, enfatiza la destrucción cultural —sin obviar la física y eventualmente racial de las formaciones sociales mal llamadas “primitivas”, por la múltiple acción de la sociedad industrial tecnológica y la penetración cultural de los centros hegemónicos. En este sentido no podría haber genocidio sin etnocidio, pero sí a la inversa: cuando la virtual extinción de una cultura, de una forma global de existencia, no involucra necesariamente la masacre —o intención de masacre— de la sociedad portadora de aquella cultura. El ejemplo histórico “clásico” de etnocidio fue la así llamada, por la primera generación de antropólogos latinoamericanos, “Destrucción de Indias”. El concepto apuntaba al “derrumbe” de las “altas culturas”, de las “civilizaciones” prehispánicas en Mesoamérica y la meseta andina, y la ulterior colonización de los pueblos que la vivían (aunque en realidad fue una verdadera “trans—culturación”; préstamo cultural en ambos sentidos, si bien con una clara dominante metropolitana); en contraste con la más larga independencia cultural y prolongada lucha de aquellas comunidades vernáculas, entonces pre—clasistas y con culturas menos complejas, que luego sufrieron el genocidio casi

total —excepción eufemística de las “reservaciones”— como los mencionados apaches, sioux, dakota, etc., de las llanuras norteamericanas o los “extinguidos” indios de la Patagonia, gracias a las “civilizadoras” expediciones al “desierto” de ciertos próceres del siglo pasado, algunos “heroicos” generales cazadores de indios y de estancias (Rosas, Roca, etc.).

Hijo legítimo de tan ilustres padres, el Domicidio hereda las cualidades esenciales de ambos: muerte o inhabilitación física y destrucción cultural. Significativamente, también, sus “padrinos” son casi siempre militares o burócratas. Son los nuevos salvadores uniformados de las “Patrias” y las “Democracias”, que instauraron gobiernos dictatoriales a lo largo y ancho de “Nuestra América”, y el mundo.

Pocos países hay en la agobiada “Madre América”, Asia o Africa, e inclusive Europa, donde la monstruosa creatura del Domicidio no crezca con lamentable facilidad. Domicidio: muerte del pueblo, —pueblo no masa— del “demos”, en un sentido moderno, del sector más consciente de la población (consciente de la posibilidad de esa muerte); no de todo el género —de todos los argentinos, norteamericanos, chilenos, uruguayos, portorriqueños, salvadoreños, polacos, guatemaltecos, etc., indiscriminadamente, sino de cierta parte del todo social, discriminada selectivamente, por el Estado autoritario burocrático, tecnócrata o militar. De aquella parte de la sociedad civil capaz de oposición, de crítica, de rebeldía, de alguna forma de contestación. De aquellos obreros, campesinos, peones, estudiantes, maestros, profesionales, artistas, artesanos, dependientes, desocupados, disidentes, reclutas o soldados, capaces de generar, en su lucha, “cultura alternativa”. Es decir, “contra-cultura”, cultura nueva o recuperada, pero “viva” —y aquí cultura se entiende tan ampliamente como vida y reproducción de la vida humana, a todos los niveles, como la totalidad de la práctica y la obra del Hombre enfrentado al Cosmos—, que pueda derrotar a la muerte y lo “muerto” de las culturas oficiales autoritarias, del Domicidio mismo, y reemplazarlo algún día por otro estilo de vida, de cultura.

He aquí el peligro potencial del pueblo, aunque coyunturalmente pueda ser reprimido y sujetado; a través del combate de clases y grupos oprimidos, en calles y fábricas, huertos y talleres, escuelas y cuarteles; a través de la espera ominosa de huelgas y paros; de la reclusión en cárceles, “hospitales” y campos de concentración; en la propia serena energía de una marcha silenciosa, o de “grafiti” furtivos al amanecer . . . el pueblo va creando alternativas a la cultura vigente y esas alternativas, al menos al comienzo, son —por definición— siempre impugnadoras. Impugnadoras del orden existente, de la represión, del congelamiento regresivo de la cultura hegemónica, de la extirpación de todas las formas de democracia real, de decisión popular.

Por eso es peligroso el pueblo en el mediano o largo plazo para los dueños del Estado y del “secreto” (esencia de la burocracia, según Hegel) para los dueños del poder, para los señores de la guerra y de la muerte; porque en sus alternativas cotidianas, surgidas de la lucha, en cada resquicio, cada vacío de la cultura vigente, va modelando la cultura del futuro, la tensión de la “utopía”, que los rebasará; que arrojará a los amos y tiranos al “basurero de la historia”. Ya no basta con la mera lucha frontal y clásica de clases, o la clandestina y valiente —aunque desesperada— rebeldía de los “disidentes”, ni con los “cordobazos” ardientes que recuperaron, momentáneamente, la fortaleza de la “fraternité révolutionnaire” como había dicho Sartre. Contra el complejo Estado moderno represivo, militar, burócrata o tecnócrata, la lucha de los oprimidos adquiere la tonalidad de la vida cotidiana, de la cultura, y ésta la complejidad de la política. No ha de haber espacio ni intersticio por mínimo que sea, por deleznable que pareciera, que deba ser abandonado; es olvidarlo a la muerte, al “etnocidio” en un sentido más amplio, peor aún, al “etno—suicidio”.

Pero ahora no se trata de la extinción de las culturas de grupos indígenas y campesinos “remotos” o arrinconados en “habitats” hostiles; no se trata del etnocidio tradicional que, en lo básico, ya ha sido cometido en América Latina, Asia y África desde el siglo XVI. Son las culturas nacionales contemporáneas, como totalidades, las que están amenazadas por el Democidio, en su propio futuro. El asesinato planificado del pueblo, como sujeto transmisor y creador de cultura, como agente dinámico de cambio revolucionario y resistencia a la dominación, impide u obstaculiza la gestación de la “utopía” —en tanto proyecto— y la emergencia de una cultura alternativa. Y una sociedad civil sin alternativas culturales, sin posibilidad de crítica, contestación y cambio de cultura, es una sociedad cadáver, una “socio—esclerosis” retrógrada o conservadora de la pobreza vigente; una parodia draculesca que vive la noche y sangría permanentemente del Estado autoritario, del super “leviatán” contemporáneo.

El Democidio atenta contra la existencia física de los sujetos sociales renovadores —esa es su herencia “paterna”, la del genocidio— sólo que más refinada, más sutilmente perfeccionada y eficaz, por su menor costo y mayor especialización. Pero también atenta contra la cultura de la nación entera —esa es su herencia materna, la del etnocidio—; no ya la de grupos presuntamente “no—nacionales” o “etnográficos”, sino de toda la cultura de la sociedad, urbana y rural, hegemónica o subalterna ³², presente o potencial, por su empobrecimiento paulatino. Al obstruir la posibilidad de revitalización de la cultura nacional, en el seno de la propia cultura hegemónica o el de sus “culturas subalternas”: las de las clases y grupos subordinados de la sociedad, no sólo detiene, como vimos, el desarrollo de la cultura alternativa,

sino conduce al etno-suicidio. En el mejor de los casos, a la mantención de un conservatismo planificado del "statu-quo" cultural; en el peor, a la restauración de algunas pautas "obsoletas" y formas culturales arcaicas, en consonancia con su visión estatista autoritaria. Por ejemplo, el estímulo a la delación (aun de los padres por los hijos como en la juventud hitleriana) y en otro orden, la prohibición de usar barba a los taximetristas, cabellos largos a los jóvenes (¿será porque Einstein los usaba?), la negación de la risa y el canto.

No insistiremos aquí en las formas diferentes de crueldad sistemática que asume el Democidio. Ello ha sido más que suficientemente documentado ^{33/}. A la muerte física e inhabilitación permanente (las distintas formas de reclusión y tortura), debe añadirse el exilio, forzado o voluntario, de miles de contingentes del pueblo, críticos potenciales de la cultura que ha intentado pergeñar el Estado autoritario, de la "cultura de la muerte". Dicho exilio —que puede ser "externo" o "interno", es decir, fuera o dentro del propio país— es también una de las modalidades recuperadas del Democidio moderno. El viejo recurso del destierro interno, cuando las cárceles están abarrotadas y no dan abasto los pelotones de fusilamiento, como, por ejemplo, la Siberia zarista y staliniana, o los campos de concentración del Chile de González Videla, se complementa con la censura, el despido masivo de intelectuales, la militarización de la Universidad y el ostracismo. Cuando los sindicatos obreros están también controlados, "exiliados" en su obligado repliegue, dos de los focos más frecuentes, si bien no los únicos, del surgimiento de cultura alternativa —la fábrica y la universidad— ^{34/} están bloqueados. Esto nos da la pauta de la "especialización" con que se planea el Democidio.

¿Pero qué ocurre con el exilio "externo", con el que tiene posibilidad crítica y contestación, si bien desde fuera del territorio de los países? Es cierto que puede gestar iniciativas, alternativas culturales; pero fuera del contexto propiamente nacional no ejercen el mismo efecto sobre la población. Podríamos decir, figuradamente, que ambos exilios se compensan, tanto para la dictadura —a través del Democidio— como para los que luchan por la libertad, a través de la creación y mutua interacción de cultura alternativa. Porque a pesar de la represión, el pueblo tiende siempre a generar cultura alternativa, aunque a diferentes grados y niveles, más o menos rica por la índole del Democidio, más o menos manifiesta o clandestina, pero de todas maneras produce, en alguna medida, alternativas culturales. Mediando una mínima comunicación entre ambos exilios, que son momentos de la misma dialéctica, la cultura alternativa tiene mayores posibilidades de riqueza y desarrollo; constituyendo un desafío y una forma de lucha contra el Estado autoritario.

4.2 Democidio Vs. Cultura Alternativa

¿Pero de qué consiste la cultura alternativa; o, tal vez, en qué consiste? De antiguas pautas apropiadas y reformuladas por el pueblo, y de sus nuevas pautas emergentes en su combate contra el Estado opresor. En otro trabajo definíamos tentativamente —ya que se trata de una categoría exploratoria en la investigación antropológico-política— el concepto de cultura alternativa 35/: “Es una cultura “potencial” en cuanto totalidad, un “embrión” de cultura, que puede o no devenir en otra cultura hegemónica y cuyos rasgos pueden o no sobrevivir; pero representa una posibilidad, una alternativa, en suma. Paralela a la cultura hegemónica y a su propia transformación, es también lo que pudo o podría ser; y en este sentido participa parcialmente de la “utopía”, de lo porvenir, del sueño compartido de las colectividades oprimidas”. Retomando el aspecto de la utopía, no en el sentido peyorativo que le otorgaron Marx y Engels sino en cuanto “proyecto” de un nuevo orden, podríamos plantear que la cultura alternativa consiste de diversas “pautas diferentes” —aún no constituidas en totalidad orgánica global, pero formando cada pauta una totalidad— que coadyuva elementos de resistencia a la cultura hegemónica, pasados y presentes, reales y “utópicos”, en el significado de “proyecto alternativo” que hemos atribuido a aquel concepto. Contestando a una pregunta que le hicimos en el citado seminario 36/, sobre la índole de la cultura alternativa, Henri Lefebvre respondió: “es el marxismo, pero despojado de todo contenido dogmático”. Para Giulio Girardi la cultura alternativa debe ser una “cultura liberadora, no reducible a la cultura obrera ni a otra de las clases oprimidas; y ha de ser incluso libre de las propias organizaciones políticas de esta últimas: “Una cultura que nace de las luchas de liberación, tiene que ser una cultura libre, aun con respecto a las organizaciones políticas y culturales que dirigen las luchas de liberación. Las organizaciones revolucionarias que quieren dirigir la elaboración cultural alternativa ponen las premisas de nuevas relaciones de dominación” 37/.

La definición de Lefebvre nos parece necesaria pero no suficiente. Del marxismo no dogmático, tanto a nivel de la teoría e ideología como de la práctica, han surgido y aún emergen alternativas culturales e inspiraciones para nuevas alternativas; pero no puede ser la única fuente, así como tampoco debería ser excluido de antemano, en tanto mantenga su naturaleza crítica. Pero aun así, no puede considerársele como inspiración exclusiva porque de lo contrario, nos aproximaríamos a una especie de dogmatismo —que es auto-negación como crítica— apenas un poco más inclusivo que el que detesta Lefebvre: dogmatismo, no sólo “intramarxista”, sino respecto de la

cultura de cada época pertinente con la que el marxismo convive, polemiza, se interinfluencia y de la que forma parte. El resto del pensamiento creador y la cultura global de un período histórico no pueden ser dejados de lado, so pena de empobrecimiento de ese mismo marxismo, tal como no puede ignorarse la importancia contemporánea de este último. Así como Marx y Engels se enfrentaron a Hegel —que era el pasado, aunque inmediato— también se enfrentaron a Hess, Proudhon, Lasalle y Bakunin —que eran el presente— sus oponentes más formidables en la dialéctica de controversia y lucha política que acompañó la evolución de su pensamiento. Muchos aspectos de esa dialéctica, incorporados o no al acervo del marxismo actual, pueden constituir un contenido, o estímulo, para la aparición de alternativas culturales. Por ejemplo, el propio Lefebvre afirmaba, en su crítica lapidaria del Estado autoritario moderno 38/, que Marx se situaba en su enfoque sobre la extinción del Estado y el carácter de la revolución social “entre Bakunin y Lassalle”. ¿Cuánto más cerca de Bakunin que de Marx estuvo la revolución cultural del 68, en su tónica general como movimiento de liberación, y fue, sin embargo, foco creador de cultura alternativa?

La postura de Girardi, que coincide con Lefebvre en cuanto a una crítica radical del marxismo dogmático, resulta sin duda más amplia. Pero respecto de la libertad cultural en relación a las organizaciones políticas —incluso de las propiamente liberadas— que propugna, no resuelve el problema, planteado algunas páginas antes en su mencionada ponencia, del nexo entre los núcleos de gestación de cultura alternativa con los movimientos de liberación: Refiriéndose al “68” y al papel de la Universidad en aquella coyuntura política, nos dice: “Por eso, el movimiento del “68” ha expresado entre sus primeras exigencias la del cambio de la universidad; hacia una universidad de masas, antiautoritaria, *en relación orgánica con los movimientos de liberación*, y en primer lugar con el movimiento obrero, lugar de elaboración de una cultura alternativa” 39/.

Aparte de que no estamos de acuerdo con la concepción de la “universidad de masas”, prefiriendo la de “universidad popular” 40/, con sus evidentes connotaciones; la categoría gramsciana de “relación orgánica” referida a la Universidad y al contexto obrero, respecto de los movimientos de liberación, origina un difícil problema. Siendo aquellos (Universidad y Fábrica), para Girardi, “lugares de elaboración de una cultura alternativa” 41/, la relación de “organicidad”, conexas a la de hegemonía en Gramsci, plantea la necesidad de un fuerte lazo ideológico; pudiendo entrar en contradicción, entonces, con la intención de generar una cultura alternativa “libre, aun con respecto a las organizaciones políticas y culturales que dirigen las luchas de libera-

ción” 42/. En suma, es un problema no resuelto, que le hizo lamentar a Sartre “la miseria del partido”, y plantear la necesidad de nuevas formas de fundamentación de una “izquierda”, que él trataba de buscar —como inspiración— en las “fraternidades” de la Francia Revolucionaria de fines del siglo XVIII. 43/

Restableciendo el vínculo de la problemática arriba esbozada con el Democidio, podríamos plantear —independientemente de la cuestión de la organicidad y las relaciones de partido o movimiento político— que una forma de resistencia al Democidio desde el exilio externo, de contrarrestar, por lo menos, algunos de sus efectos, es la permanente gestación de alternativas culturales —y por ende políticas— que sirvan de punta de diálogo, de comunicación y mutua comprensión, con la que inevitable y valientemente están generando los pueblos desde el exilio interno. En este sentido, toda producción científica y humanística que allá no puede hacerse, y no sólo la relativa a las ciencias sociales, la filosofía y el arte o la religión renovadas, constituyen alternativas culturales de análisis y expresión del presente o acervo potencial para el futuro. Toda creación que allá esté sofocada, empobrecida o simplemente no tenga condiciones para surgir, constituye una posibilidad de cultura alternativa. Y, a su vez, toda protesta, acusación, testimonio, hasta un simple chiste contado en las prisiones o el último poema clandestino, el más reciente de los lemas acusadores trazado a brochazos sobre una esquina olvidada, puede convertirse también en un aspecto de cultura alternativa, o generarla.

4.3 Democidio e ideología de la muerte

Ahora bien, toda cultura alternativa, para ser genuinamente revolucionaria, no sólo ha de ser “libertaria”, anti—autoritaria, sino también constituir una “cultura de la vida” contra la cultura de la muerte. Porque el Democidio —y las otras formas de Homicidio— son expresiones de la cultura de la muerte y, en un plano menos inclusivo, de la “ideología de la muerte”. En un triste y bello artículo, que lleva precisamente este título 44/, Marcuse analiza el proceso de “inversión ontológica” que va desde su comprensión como acontecimiento esencialmente biológico, a la afirmación filosófica de la muerte como “necesidad”, como “razón” de la libertad humana. A esta idea ontológica de la muerte la entiende como una filosofía sado—masoquista, ya que la exaltación de la propia muerte ha implicado a menudo la exaltación —y justificación— de la muerte de los demás. Esta aceptación enaltecida de la muerte lleva adosada la sumisión al orden político autoritario, al Estado opresor; y su injerencia en la historia de la filosofía es tan notoria que podría definir su corriente principal. Mar-

cuse encuentra los orígenes de esta ideología de la muerte “como instrumento de dominación indispensable” en el pensamiento occidental, “. . . cuando la doctrina cristiana de la libertad y la igualdad del hombre en tanto que hombre, se hubo combinado con las instituciones perpetuadas de injusticia y falta de libertad”. 45/

Es el momento, podríamos suponer, en que la antigua concepción judeo-cristiana de la igualdad y libertad de todos los hombres (ante Dios y entre sí), que mantuvieron también las comunidades cristianas primitivas, entra en contradicción con la institucionalidad romana, perpetuadora de la injusticia social y privación de la libertad (esclavismo, dominación militar, etc.); al oficializarse la religión cristiana a partir de Constantino, en el siglo cuarto de la era.

Como mero antecedente filosófico, no todavía instrumento de dominación, Marcuse menciona la interpretación de muerte del “Sócrates platónico” como el comienzo de la “verdadera vida”, equivalente al soldado muerto en batalla y al ciudadano que se somete a la ley y al orden: “¿. . . hasta dónde llega la ironía de Sócrates? Al aceptar su muerte, Sócrates hace que sus jueces sean injustos, pero su filosofía de la muerte les reconoce su derecho, el derecho de la “polis” sobre el individuo. ¿Acaso, al aceptar el veredicto, e incluso provocándolo y negándose a escapar, refuta su propia filosofía?”. 46/

Sin embargo, Marcuse recuerda que los “hombres poco razonables” perseveran insistiendo en la razón y siguen temiendo a la muerte, “como el derrumbamiento del ser en la nada”. Replantea la aparición de la “angustia” como categoría existencial —que ya habría esbozado el gran pensador danés Soren Kierkegaard— 47/ y propone a la muerte como horror máximo y “límite prohibido de la libertad humana”, reivindicando la fuerza racional de la angustia —que es temor de un peligro real— como un factor de progreso en la oposición a la naturaleza, “en la protección y el enriquecimiento de la vida humana”. 48/ Y aunque le parece difícil, entonces, desechar la proposición freudiana de un “tanatos” insuficientemente reprimido, insinúa que la manipulación social de la muerte pareciera apoyar la tesis del carácter histórico, y no tanto biológico, del instinto de muerte.

En suma, esboza una alternativa filosófica —por ende cultural— del “eros”, el albedrío y la esperanza, en la lucha contra la muerte. Pertenece, sin duda, a la minoría del pensamiento (occidental u oriental) que postula la libertad y la vida como principios axiales, en lugar de la autoridad y la muerte. En este sentido, su obra es inspiradora de cultura alternativa y alternativa cultural en sí misma, como lo fue —en alguna medida— la de Marx respecto de Hegel (la extinción del Estado contra su endiosamiento); o la angustia creadora de la nada sartreana contra la predisposición para la muerte en Heidegger 49/ y en los prolegómenos del nazismo. 50/

¿Habría un ejemplo más claro del discipulado ideológico de la muerte, que el de aquel general franquista que interrumpió a Unamuno en Salamanca para gritar: “muera la inteligencia, viva la muerte”? Los discípulos de Sartre, como él mismo, militaron casi todos en la “Resistance”. Gran parte de los de Heidegger, en las S.S. ¿Y los de Marcuse? Ellos fueron toda una generación de jóvenes, en la más floreciente primavera que ha visto —hasta ahora— nuestra segunda mitad de siglo: “1968”.

NOTAS

- 1/ “Productos de excepción”, es decir, como “superior cualitativamente a otros dominios de la producción social”. Noé Jitrik: “Separación y continuo: cultura/política”. (Mimeo, ponencia presentada en el ciclo de reuniones sobre “Cultura y Política en América Latina, Hoy”; organizado por COMECSO y CEAM, México, febrero de 1979).
- 2/ Véase José Luis Najenson: “Cultura Nacional y Cultura Subalterna. Dos categorías para la Antropología Política de América Latina” (Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, 1979) pp. 34–36. En cuanto a la que hemos llamado “acepción antropológica” de cultura, existe una coincidencia interesante con lo planteado por Alberto Mario Cirese: “Usamos el término ‘cultura’ fundamentalmente en el sentido genérico que se le atribuye en el campo de los estudios etno—antropológicos: es decir, no como lo contrario de ‘incultura’ y sin intentar designar ciertas actividades o productos intelectuales que son o parecen de mayor altura o más organizados y conscientes. Lo usamos en cambio, en el sentido que intenta denominar el complejo de las actividades y de productos intelectuales y manuales del hombre—en sociedad, cualquiera que sean las formas y contenidos, la orientación y el grado de complejidad o de conciencia, y cualquiera que sean las distancias que guarden con respecto de las concepciones y comportamientos que en nuestra sociedad son más o menos oficialmente reconocidas como verdaderas, justas, buenas, y —más en general— ‘culturales’. En este sentido son ‘cultura’ también ciertas prácticas u observancias que en otros contextos calificamos como formas de ‘ignorancia’ (por ejemplo las ‘supersticiosas’); son

'cultura' en el sentido de que también ellas constituyen un modo de concebir (y de vivir) el mundo y la vida . . . " ("El concepto de Cultura. Etnocentrismo y Exclusivismo cultural. Pluralidad y Relatividad de las Culturas. Cultura Observante y Cultura Observada". En: A.M. Cirese: "Ensayos sobre las Culturas Subalternas". Cuadernos de la Casa Chata N° 24. CIS-INAH, 1980. p. 42).

Por una parte, hay coincidencia en cuanto a la distinción entre lo que él llama "noción etno-antropológica" (y nosotros "acepción antropológica") y una noción ("vulgar") que confrontaría "las actividades o productos intelectuales que son o parecen de mayor altura" (otra forma de expresar los "productos de excepción") con la "incultura" o "ignorancia". Por otra parte, coincidimos también en entender la cultura como forma de "vivir", lo que constituye una expresión alternativa de la acepción antropológica. (Véase la sección 1.2 de este trabajo).

3/ Frente a, y en relación con la "unidad en la naturaleza", Tylor entiende que "la Cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que es susceptible de ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humanos". (Edward Burnett Tylor: "Cultura primitiva" Tomo 1. Ed. Ayuso, Madrid, 1977, p. 19). La definición de Tylor también deja entrever la posibilidad de una distinción entre la cultura "en su amplio sentido etnográfico", es decir, en su significación más general de "todo englobante", y "la situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad", como totalidades de menos amplitud, o sea las diferentes culturas humanas.

4/ Cf. José Luis Najenson: "Cultura, ideología, y nación en América Latina" Revista Mexicana de Sociología, Año XLIII, Vol. XLIII, Num. 2, Abril-junio de 1981 pp. 732-33.

5/ Cabe aclarar, desde ya, que tanto la noción global máxima de la cultura, correspondiente a la acepción antropológica, como sus dimensiones menos inclusivas a las culturas de las diversas sociedades humanas, y de las clases y grupos al interior de éstas,

constituyen conceptos “dinámicos” y no “estáticos”. Su carácter de totalidad en cada caso, ya sea la humanidad en su conjunto, una sociedad particular o una clase, el sujeto social respectivo, está dado por su condición histórica de ser un ‘todo’ cambiante en—movimiento—en—el—tiempo, o sea que se desarrolla y transforma —con su cultura— en términos de un proceso histórico.

- 6/ Cfr. Antonio Gramsci: “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios de Método” (En “Cuadernos de la cárcel”. Antología de Juan Carlos Portantiero: “Los usos de Gramsci”. Cuadernos de Pasado Presente, Siglo XXI, México, 1977, pp. 359–361). Dicha historia, según Gramsci, “. . . está entrelazada con la de la sociedad civil . . . , ya que las clases subalternas, al revés de las clases dominantes, cuya ‘unidad histórica’ . . . se produce en el Estado . . . , no han logrado su unidad por su propio carácter subordinado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en Estado” (Ibid, p. 359). Precisamente a esta historia de las clases subalternas, enraizada en la sociedad civil, puede añadirse un aspecto que constituya la *historia de la cultura de tales clases*, como momento de la totalidad histórica en una sociedad dada o en un conjunto de ellas, y en una coyuntura y proceso determinados, cuyo aspecto complementario y dialécticamente interdependiente fuese la historia de la lucha de clases.
- 7/ Cfr. L.M. Lombardi Satriani: “Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas” (Ed. Nueva Imagen, México, 1978) y “Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna” (Ed. Galerna, Buenos Aires, 1975). Cfr. Alberto Mario Cirese: “Ensayos sobre las Culturas Subalternas”, *op. cit.*
- 8/ Cfr. Daniel Bell, Theodor W. Adorno y otros: “Industria Cultural y sociedad de masas” (Monte Avila Editores, Caracas, 1974).
- 9/ Giulio Girardi: “Universidad y Cultura Alternativa”. (En la Memoria del Foro Preparatorio al Simposio sobre Alternativas Universitarias, realizado del 5 al 9 de noviembre de 1979, UAM, México, pp. 17–50).
- 10/ Cf. V. Gordon Childe: “Los orígenes de la civilización” (F.C.E., México, 1965). “Qué sucedió en la Historia” (Leviatan, Buenos Aires, 1956).

- 11/ Desde esta coincidencia, pero guardando el significado fenoménico de la definición tyloriana en su más amplio sentido, que identifica cultura y civilización (“La Cultura o Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico . . . ”), podríamos distinguir, comparativamente, los conceptos de civilización y formación social. Si el punto de partida es el de la formación social como unidad de análisis, ello llevará básicamente a la historia de la lucha de clases en una o algunas sociedades “enteras” específicas; y, en un plano más amplio, al de la lucha de clases vista *como historia* —como “motor de la historia”— que es el enfoque del “Manifiesto Comunista” (“Toda la historia de la sociedad humana hasta hoy en día, es una historia de lucha de clases”. K. Marx y F. Engels: “Manifiesto Comunista”. En “Biografía del Manifiesto Comunista”. Ed. Quimantú, Santiago de Chile, 1972, p. 41). No se intenta negar la validez de esta afirmación sino su exclusividad. La historia no es sólo la historia de la lucha de clases, aunque ésta sea su aspecto fundamental. Si el punto de partida es el de la cultura como unidad de análisis, conducirá a la historia de las culturas en una o varias sociedades enteras específicas y, en última instancia, a la historia de la civilización; de su evolución, transformación, y, a la vez, continuidad, en largos períodos de tiempo. Para Braudel, por ejemplo, “la historia de las civilizaciones se inscribe en la “larga duración”, en el relevamiento de las grandes continuidades o permanencias del patrimonio colectivo de las sociedades: “Las civilizaciones son continuidades, interminables continuidades históricas . . . La civilización es la más larga de las largas historias” (Fernand Braudel: “Las civilizaciones actuales”, Ed. Tecnos, Madrid, 1969, p. 41). Cfr. también, Antoine Pelletier y Jean-Jacques Goblot: “Materialismo histórico e historia de las civilizaciones” (Ed. Grijalbo, México, 1975).
- 12/ Jorge Luis Borges: “Siete Noches” (F.C.E., México, 1980) p. 58.
- 13/ Cf. J.L. Najenson. “Cultura Nacional y Cultura Subalterna”, op. cit., p. 63--73.
- 14/ Cf. J.L. Najenson: “Ideologías, Contraideologías e Ideologías Revolucionarias”. (En: “Revista Latinoamericana de Ciencia Política”, ELACP-FLACSO, Agosto de 1972, Vol. III, N^o. 2, Santiago, Chile, pp. 241-255).

- 15/ Cf. Antonio Gramsci: "El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce". (Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, p. 48).
- 16/ Cf. Jean Duvignaud: "El Lenguaje Perdido". (Siglo XXI, México, varias ediciones).
- 17/ José Luis Najenson: "Cuatro antítesis sobre la educación superior". (En: "Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México", N^o. 7, Marzo de 1980, p. 23).
- 18/ Paul Elthen: "Los sofistas y Platón". (En: "La cuestión de los intelectuales". Ed. Rodolfo Alonso, Buenos Aires, 1969, p. 23).
- 19/ *Ibid.* p. 24
- 20/ "Dogmático cuando afirma que el universo produce el pensamiento, el materialismo pasa inmediatamente al escepticismo idealista. Proclama por un lado los derechos imprescriptibles de la Razón y por otro los suprime. Destruye el positivismo por medio de un racionalismo dogmático, destruye al uno y al otro por la afirmación metafísica de que el hombre es un objeto material, destruye la afirmación por la negación radical de toda metafísica." J.P. Sartre: "Materialismo y Revolución" (la Pléyade Ed., Buenos Aires, 1971, pp. 18-19).
- 21/ Cf. Paul Elthen, *op. cit.* pp. 19-38.
- 22/ Cf. Georges Lapassade: "Rousseau y los Enciclopedistas" (En: "La cuestión de los intelectuales", *op. cit.*, pp. 39-57).
- 23/ Emilio de Ipola: "Las ideologías y lo ideológico: pequeña propuesta terminológica". Ponencia presentada en el simposium sobre "Ideología y Cultura", FLACSO, México, 15-16 de junio, 1982.
- 24/ A.M. Cirese: "El concepto de cultura, etc.", *ob. cit.* p. 42.
- 25/ *Ibid.*, p. 44
- 26/ *Ibid.* p. 43
- 27/ *Ibid.*

- 28/ *Ibid.* p. 44
- 29/ Cf. J.P. Sartre: "Reflexiones sobre la cuestión judía". (Sur, Buenos Aires, 1960).
- 30/ A.M. Cirese: "El concepto de cultura, etc.", *op. cit.* p. 44.
- 31/ En un Seminario sobre el Estado, auspiciado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, del 24 al 26 de marzo de 1980, en la Ciudad Universitaria, México, D.F.
- 32/ Para los conceptos de "cultura hegemónica" y "cultura subalterna" puede verse José Luis Najenson: "Cultura nacional y cultura subalterna". UAEM, México 1980.
- 33/ Si se acepta que la literatura también puede ser testimonio, véanse las recientes novelas: "El color que el infierno me escondiera", por Carlos Martínez Moreno, ganadora del premio Nueva Imagen, México, 1980 y "Testimonio de un poeta judío asesinado" (Pomaire, 1981) por Elie Wiesel.
- 34/ Cf. Giulio Girardi: "Universidad y Cultura Alternativa". En la Memoria del Foro Preparatorio al Simposio sobre Alternativas Universitarias, realizado del 5 al 9 de noviembre de 1979 en la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, pp. 17--50.
- 35/ José Luis Najenson: "Tres antítesis sobre la educación superior". Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, N^o. 7, 1980, p. 23.
- 36/ *Ver Nota N^o. 1*
- 37/ Giulio Girardi, *op. cit.* p. 31
- 38/ *Ver Nota N^o. 1*
- 39/ Giulio Girardi, *op. cit.*, p. 22. El subrayado es nuestro.
- 40/ Cf. José Luis Najenson, artículo citado en la Nota N^o. 5.
- 41/ Giulio Girardi, *Ibid.*

- 42/ Giulio Girardi, *op. cit.* p. 31
- 43/ Jean Paul Sartre. Entrevista realizada a Sartre por Benney Levy en "Le Nouvel Observateur" de París. Reproducida en "Excelsior", del 24 al 31 de marzo de 1981 (la parte referida a la "fraternidad", se publica el 26 y 27 de marzo de 1980).
- 44/ Herbert Marcuse: "La ideología de la muerte" (En: "Ensayos sobre política y cultura". Ariel, Barcelona, 1979, pp. 183-204. Originalmente fue publicado en la antología de varios autores, editada por Herman Feifel en 1959: "The Meaning of Death", Mc. Graw-Hill, Nueva York).
- 45/ Herbert Marcuse, *op. cit.* p. 195.
- 46/ *Ibid*, p. 190.
- 47/ Véase, por ejemplo, Soren Kierkegaard: "Temor y Temblor" (Guadarrama, Madrid, 1976) El famoso "Elogio de Abraham", incluido en el citado libro, es, a mi juicio, un elemento clave de su acepción de la 'angustia' y de la conciencia religiosa del "sentido de la vida" o "existencia" humana.
- 48/ *Ibid*, p. 196.
- 49/ El ser de la existencia, al comprenderse como "finitud", es, para Heidegger, un "ser para la muerte"; la existencia como "totalidad no acabada" alcanzaría su totalidad y "sentido", cumpliría su ser, sólo "en la muerte". Cf. Martín Heidegger "El Ser y el Tiempo". (F.C.E., México, 1951).
- 50/ La rotunda afirmación de Lukacs de que "Heidegger es a Hitler y Rosemberg lo que en su tiempo había sido Schopenhaver con respecto a Nietzsche", aunque tal vez en cierto modo exagerada —ya que los segundos términos de la comparación son inadmisibles: no puede equipararse a Nietzsche con Hitler o Rosemberg— no deja de tener su punto de verdad, en cuanto a la culminación de una trayectoria de pensamiento. Cf. George Luckacs: "El Asalto a la Razón" (Grijalbo, Barcelona-México, 1968) p. 409.

UN JUEGO DE
"CARTAS POLITICAS".
INTELECTUALES
Y DISCURSO
AUTORITARIO EN
LA ARGENTINA ACTUAL

Emilio de Ipola
Liliana de Riz

NOTA PRELIMINAR:

En este trabajo se exponen, adecuándolos a las exigencias y, en particular, a las dimensiones de una ponencia, algunos resultados de una investigación en curso sobre "Estado y discurso político autoritarios en el cono sur". Esos resultados —que por lo demás conciernen sólo al caso argentino— deben considerarse doblemente provisionales: en primer lugar, por la simple razón de que la investigación aún no ha sido concluida; en segundo lugar, y principalmente, por una circunstancia que, según creemos, afecta a todo análisis del momento actual de una sociedad, sobre todo (como en el caso de la Argentina reciente) cuando ese momento toma la forma de una secuencia indefinida de situaciones críticas. En tales casos, en efecto, la reflexión política es siempre una reflexión tensionada, a la vez atraída y distraída por los avatares y vaivenes de la coyuntura y como obligada a asumir una suerte de estrabismo intelectual: para ver (en) el presente debe mirar también (hacia) el pasado.

Por cierto, no se trata con lo anterior de reiterar la afirmación banal según la cual, para comprender un hecho o un proceso histórico, es preciso remontarse a sus orígenes, a sus antecedentes, a sus causas —en resumen: tomar las debidas distancias con respecto a lo inmediato. Como le ocurre a toda verdad trivial, la evidencia de tal afirmación es directamente proporcional a su inanidad. De lo que se trata, en cambio, allí donde el tiempo presente de una sociedad adquiere la multivocidad perturbadora, si no de una situación de crisis abierta y generalizada, al menos de una pluralidad sucesiva de momentos críticos es de reconocer la necesidad de adoptar un enfoque descentrado, una doble y simultánea perspectiva que, ni se encandile con la fascinación del *hic et nunc*, ni tampoco se limite a la mera exploración retrospectiva. Sin duda, la referencia a lo no actual es indispensable; pero el problema consiste justamente en saber discernir aquellas inactualidades pertinentes para apprehender el hoy, es decir, aquellos elementos del pasado que el presente reactiva y replantea, aún al precio de cuestionarlos.

Este trabajo está situado, por así decir, en el corazón mismo de ese problema (o, si se quiere, de esa tensión). Corre pues el riesgo de incurrir, contra sus intenciones, en la más prematura y desarmante de las obsolescencias. Se comprenderá entonces que no es por falsa modestia que calificamos de provisionales a las proposiciones que en él figuran.

1. UNA ARGENTINA ORDENADA

Cientistas políticos, economistas y sociólogos han descrito con pertinencia el contenido, la factibilidad y los avatares del proyecto "fundacional" de los militares argentinos que tomaron el poder en marzo de 1976. En este ensayo damos por supuesto el conocimiento, en términos generales, de esos análisis que —preciso es señalarlo— han sido para nosotros puntos de referencia ineludibles 1/. De todos modos, aunque no es nuestro propósito reiterar lo que ha sido suficientemente explicitado en dichos trabajos, nos parece útil efectuar, a título introductorio, un breve resumen de sus principales tesis. Son las siguientes:

- i) El proyecto de Fuerzas Armadas que tomaron el poder en 1976 se basa en un diagnóstico de la crisis previa al golpe de Estado y, consecuentemente, en una concepción de la vía para solucionarla que exceden con amplitud a la coyuntura que dio lugar a su intervención. Con respecto a la naturaleza de la crisis, se la define a la vez como crónica (su origen se remontaría a varias décadas) y como enraizada en falencias estructurales de la economía, la sociedad y el sistema político argentinos.
- ii) Lo específico de este diagnóstico no reside sin embargo en esta caracterización general y globalizante de la crisis argentina. Reside, por el contrario, en su tentativa de discernir, más allá de la "ubicuidad" de dicha crisis, aquellos ejes centrales, aquellos núcleos "perversos" que dan cuenta a la vez de su génesis y de su recurrencia. Los halla —o cree hallarlos— en el nivel de las relaciones establecidas (y al mismo tiempo profundamente inestables) entre sociedad y Estado. Más precisamente en la doble relación asimétrica en virtud de la cual, por una parte, el Estado —y no sólo el Estado populista— interviene abiertamente en la sociedad civil "vía" políticas económicas, asistenciales, de bie-

nestar social, etc. y, por otra, la sociedad civil gravita, a veces decisivamente, sobre el Estado, obstaculizando su gestión, vetando sus iniciativas, desafiando su autoridad.

- iii) Ahora bien, en esa doble relación patológica, el peso específico de cada uno de sus términos no es equivalente. Para mantener la analogía clínica, la macrocefalia del Estado es, en términos estructurales, producto de la elefantiasis de que adolece la sociedad civil (y no a la inversa); del exceso de poder adquirido por sus instituciones políticas y corporativas (el sindicalismo en primer lugar), de la consecuente sobreadundancia de demandas y de conflictos que, en apoyo a las mismas, se originan en su seno, de su ya mencionada capacidad de veto —repetidamente ejercida— respecto de las políticas gubernamentales. De allí proviene, en última instancia, la sobrecarga de tareas que el Estado debe asumir y, consiguientemente, la desmedida complejidad y magnitud de sus aparatos burocráticos, de sus organismos asistenciales y económicos, así como su inevitable e incesante intervención en todas las esferas de la vida social. Ocurre sin embargo que este Estado hiperdimensionado no es un Estado fuerte. Al contrario, su mismo carácter, por así decir, “excesivo” es el síntoma más claro de su intrínseca debilidad. Es, si se quiere, función de la multiplicidad de problemas y demandas sociales que debe absorber.

En síntesis, es ante todo en la sociedad, y sólo secundariamente en el Estado, que ha de hallarse la raíz del mal. Una sociedad que, por lo demás, había sido atravesada por las movilizaciones populares de fuerte contenido anticapitalista en el período 1969–1973 y por los movimientos guerrilleros.

- iv) En función de este diagnóstico de la crisis, centrado en la morfología de la relación sociedad–Estado vigente desde los años 40, es que fue redefinida la relación entre la economía y la política en la sociedad argentina. En 1976, la economía fue concebida de manera diferente a como lo había sido en los años 60. El programa económico pasó a ser un instrumento fundamental, junto con la represión, para transformar radicalmente la morfología social y política, pero no ya un fin en sí mismo. Las Fuerzas Armadas percibieron el programa económico como medio para “sanear la vida política” y desterrar lo que, en su visión,

alimentaba la emergencia, consolidación y recurrencia del populismo y el "parlamentarismo negro". Aceptando el diagnóstico del liberalismo económico, apoyaron su proyecto político en la instauración de una economía libre, orientada a operar un proceso de selección natural del que sobreviviesen sólo los más eficientes. La apertura e integración de la economía argentina en un orden internacional modificado, y el drástico recorte de la intervención estatal —devolviendo la iniciativa al sector privado, convenientemente estimulado a invertir— eran los pilares de un proyecto cuyo blanco era poner fin al carácter tortuoso del capitalismo argentino: un capitalismo signado por capitalistas débiles y sindicatos fuertes.

- v) Las fuerzas Armadas habían sido espectadores de un gobierno que fuera testimonio de su propia derrota política y blanco privilegiado de la guerrilla peronista y no peronista. En 1976, retomaron el poder para recrear un Estado arrasado por la sociedad y lo hicieron en nombre de una identidad que ya no era el resultado del viejo clivaje entre peronistas y antiperonistas, o del dilema acerca de cómo comportarse con el peronismo, que enfrentó a azules y colorados en 1963, sino, sobretudo, el fruto del papel que desempeñaron en la guerra interna. Más que nunca, se autopercebieron como corporación militar por encima de la sociedad y, por ende, capaces de hacerse cargo de esa sociedad enferma para imponerle su lógica disciplinaria.
- vi) Su proyecto político invocaba una democracia distinta de la conocida en el pasado: una democracia *gobernada*, capaz de poner fin al carácter pendular y faccioso de la economía argentina. Democracia que entendían "gobernada", por cuanto se basaría en una nueva institucionalidad para las Fuerzas Armadas, concebidas como garante omnipresente del ordenamiento político, en una reforma del sistema partidario a partir de la creación, como descendencia del proceso iniciado en 1976, de un fuerte movimiento conservador, y en el drástico recorte del poder sindical.

El hecho de que este modelo de reorganización del país estuviera en parte despojado de las eufóricas connotaciones de casi todos los precedentes no basta para ocultar el hecho de que retomaba, y sobre todo exacerbaba, los supuestos y los objetivos más abiertamente ambiciosos

de aquellos. Se trataba, en efecto, de construir un país social, económica y políticamente inédito; de cambiar radicalmente, no sólo las instituciones políticas, ni las pautas tradicionales de funcionamiento de la economía y de su inscripción en las relaciones económicas internacionales: se trataba, además de todo lo anterior, de instaurar un orden social nuevo y permanente, al abrigo de trastornos y conmociones inesperadas, sobre la base de una reestructuración de la sociedad civil en su conjunto y, con ella, de sus clases y fuerzas sociales; se trataba —dicho más claramente— de reducir el peso social específico de los actores socio-económicos que desempeñaron papeles protagónicos, o al menos muy importantes, durante las últimas cuatro décadas —y a cuya influencia, por lo demás, los militares atribuían la responsabilidad principal de la situación de crisis que hizo necesario el golpe de marzo en 1976. El objetivo que se perseguía no era ya pues simplemente el de poner orden en la “familia argentina” aplicando algunos correctivos, incluso drásticos, a una sociedad sustancialmente sana; el objetivo era más bien, el de operar una recomposición político-social de fondo basada en un diagnóstico y, sobre todo, en una “terapia” de inspiración casi quirúrgica. En suma, el mal que afecta al país —¿cómo no se vio antes?— deriva directamente de la densa complejidad, rayana en la elefantiasis, de la sociedad civil misma, y por tanto de sus instituciones corporativas y políticas. Ahora bien, ese mal no se reduce (al contrario se agrava) con meros paliativos —por ejemplo, una legislación dura contra la “subversión y la corrupción”—, ni mucho menos con un modelo económico —social que, como en el caso del “desarrollismo de la Revolución Argentina o de la “Argentina potencia” del último peronismo, lleva necesariamente a incrementar el coeficiente de patología de la sociedad civil. ¿Acaso la prospectiva optimista del programa de Onganía-Krieger Vanesa no fue brutalmente desmentida por la salvaje irrupción de un incalculado “cordobazo”? En resumen, reducir el mal requiere reducir la sociedad misma, puesto que las raíces profundas de la enfermedad se encuentran en ella.

Hecho este diagnóstico —cabría preguntarse—, ¿cómo llevar adelante la terapia requerida y, sobre todo, cómo garantizar su éxito? No es tarea de esta ponencia el responder a ese interrogante; más bien nuestro interés se centra en la exploración de ciertas condiciones ideológico-políticas, y más generalmente de ciertas coordenadas culturales, que posibilitaron que dicho interrogante fuera enunciado. Ya que, en efecto, pensamos que esas condiciones y esas coordenadas exceden ampliamente el horizonte de lo “imaginario-militar” donde a menudo se las confina. Forman, en nuestra opinión, parte integrante de lo que nos atreveríamos a llamar la “ideología argentina”. No se nos escapa, sin embargo, que esta denominación es hartamente discutible (más

allá de su evidente inspiración en el título de una conocida obra de Marx y Engels). Debemos incluso confesar que la imagen que nos forjamos nosotros mismos de esa presunta ideología argentina es bastante nebulosa. En términos formales, nos la figuramos como un conjunto reducido, y pobre en contenidos, de creencias y estereotipos lo suficientemente arraigados en la conciencia social (otra expresión cuestionable) como para que quepa considerarlos elementos constitutivos del sentido común de la mayoría de los actores (clases y categorías sociales, grupos corporativos y/o políticos, intelectuales, etc.) de la sociedad argentina.

¿En qué consistirían esas creencias y estereotipos? Pese a que el suspenso no parece ser un recurso retórico aceptable en una comunicación académica, nos permitiremos dejar para más adelante la necesaria respuesta a esa pregunta. Diremos tan sólo que, por ambicioso y pretendidamente original que haya sido, el proyecto, "fundacional" del gobierno militar iniciado en 1976 no sólo no cuestionó, sino que al contrario confirmó y reavivó la vigencia de esa ideología y de sus supuestos básicos. Por lo demás, tal es precisamente el tema que nos propusimos indagar en nuestra investigación, de la cual —como hemos dicho— el presente trabajo ofrece una síntesis parcial y provisoria.

Ahora bien, motivados por esa preocupación, no podía dejar de llamarnos la atención la emergencia en la Argentina, a partir sobre todo de fines de 1976, de un fenómeno discursivo—político indiscutiblemente novedoso. Nos referimos a una revista —*Carta Política*— y, más concretamente, a la producción de sus principales articulistas durante un lapso que se extendió por más de tres años. Aun en épocas difíciles, la Argentina no sufrió casi nunca de una carencia significativa de publicaciones periódicas y de revistas de carácter político. Ello, sin embargo, no quita relevancia al hecho de que, durante un período de más de tres años —setiembre de 1976 a mayo de 1980—, C.P. se destacó amplia y nítidamente por sobre la mediocridad general que la situación parecía requerir, como elemental condición de supervivencia, a las publicaciones políticas y culturales de difusión masiva. Era una revista seria, pero también original en su forma y contenido; erudita y a menudo doctoral, pero también atrayente y legible. Aun respetando las reglas explícitas o implícitas de la más minuciosa de las censuras, impresionaba como una revista pensante y, en ocasiones, hasta osada. Suponemos que era, en el momento de su apogeo, inevitablemente leída por la gran mayoría de los intelectuales argentinos con inquietudes políticas (fueran éstas de derecha o de izquierda).

Esos hechos nos llevaron a la conclusión de que la mencionada revista merecía ser objeto de análisis pormenorizado. Ello, no sólo por nuestro interés en estudiar las formas discursivo—políticas vigentes

bajo regímenes autoritarios, ni tampoco —exclusivamente— por las cualidades hasta cierto punto “excepcionales” de esa publicación, sino más bien porque, luego de una primera lectura de la cincuentena de números aparecidos durante el lapso en cuestión, fue cobrando forma en nosotros una conjetura, en principio ampliamente intuitiva, que expondremos aquí a título de hipótesis. A saber: el discurso de C.P. es una expresión “extrema” (ya veremos en qué sentido), y a la vez minuciosamente elaborada y sofisticada, de los aspectos centrales de lo que hemos llamado la ideología argentina. (Sin duda, no carece de relevancia el hecho de que dichos aspectos aparezcan, en la revista, bajo la forma de propuestas políticas de signo conservador y liberal. Pero, aun rechazando las aparentes facilidades de la distinción tradicional entre forma y contenido, mantenemos nuestra convicción de que los mencionados aspectos de la ideología argentina son compatibles con una gama relativamente amplia de orientaciones políticas concretas). El objetivo de los párrafos que siguen es justamente ofrecer algunos elementos que, en nuestra opinión al menos, confirman esa hipótesis. Va de suyo que, a partir de ese análisis, intentaremos despejar la incógnita relativa a aquellos que, sin haberlo definido, hemos denominado “ideología argentina”.

2. LA APUESTA DE CARTA POLITICA

Promediando el año 1976, la revista Carta Política, que desde 1974, hasta entonces aparecía quincenalmente, se convierte en una publicación mensual y continúa con ese ritmo hasta que, por razones —digamos— “financieras” 2/, deja bruscamente de aparecer a mediados de 1980. Ese cambio a una frecuencia más pausada está en relación directa con el nuevo tenor que asume la revista. Implica de hecho, si se quiere, una redefinición del papel que C.P. se atribuye (o al que aspira) en una situación y un momento políticos marcados por la derrota y el desmantelamiento de las organizaciones guerrilleras, el consecuente afianzamiento del poder militar, la ausencia de oposición visible a sus iniciativas y la conciencia difusa de que una nueva etapa se inaugura o debería inaugurarse en el país 3/.

C.P. lleva el subtítulo invariable de “Informe Político/económico/cultural”; es sin embargo evidente que no se trata realmente de una revista de “información” 4/. Es verdad que, ocupando las primeras páginas figura un artículo, complementado a partir del N° 51 con una crónica, que hace las veces de *compte rendu* de los principales acontecimientos del mes; pero también es cierto que, considerado el número en su conjunto, dicho *compte rendu* no juega otro papel que el de pro-

porcionar un ayuda memoria selectivo de lo acontecido en los treinta días precedentes con fines de introducción a los artículos que siguen. Artículos de análisis y al mismo tiempo de toma de posición, abundantes en propuestas, en exhortaciones y eventualmente en críticas políticas, todas las cuales, evidentemente, escapan al género informativo (por más laxa y hospitalaria que sea la definición de este género).

Hablamos antes de una redefinición, a partir de fines de 1976, del rol que la revista asume. Comencemos por tratar de esclarecer este punto. La propia revista no ayuda a hacerlo, en la medida en que varios de sus artículos explicitan sin ambigüedad alguna *el locus* ideológico-político en que ella entiende situarse. Así, por ejemplo, en uno de esos artículos leemos lo siguiente;

“Cuando las instituciones políticas naturales se hallan en receso forzoso y más aún, cuando los partidos políticos acompañan esa cesación, determinados medios de comunicación —entre los cuales, modestamente, nos ubicamos— adquieren en virtud de diversos enfoques una gravitación singular. Ello deriva, fundamentalmente, del peso propio de cada publicación —seriedad mediante— y/o del grado de *acercamiento* que pudiera alcanzar respecto de tal o cual zona de influencia castrense, gubernamental o partidaria, para citar sólo a las tres más fluidas” (68: 3. *Cursivas de la revista*).

A continuación de este párrafo el artículo enumera los que, a su juicio, serían los medios de comunicación que, en la situación actual, “no es posible marginar” 5/. Limitémonos, sin embargo, al párrafo transcrito. En él se enuncian determinadas consecuencias de una situación implícitamente considerada como anómala: situación de receso forzoso de las instituciones “naturales”, acompañada de la cesación del funcionamiento regular de los partidos. En esas circunstancias, tendría lugar —al menos parcialmente— una suerte de efecto de reemplazo: ante el silencio forzado o consentido de los aparatos políticos corresponde a algunos medios de comunicación la tarea de llenar el vacío así creado 6/. A sus habituales y normales funciones de órganos de información y de opinión se sobreañade ahora una función de relevo: dichos medios hablan no “en nombre de”, sino más bien *en lugar de* las instituciones y partidos políticos. Por ello, “adquieren una gravitación singular”.

Pero, ¿sobre quién o quiénes gravitarían? Esta pregunta nos lleva directamente al problema de la construcción discursiva, por parte de la revista misma, de su o sus lector (es) privilegiado (s).

Ahora bien, en el caso de C.P. la figura, largamente implícita, del destinatario—tipo parecería referir a dos registros, uno de los cuales incluiría al otro. Un primer registro remite a la imagen de lo que llamaremos “lector general”: en el artículo citado ese lector amplio es designado con la expresión, grávida de resonancias, de “la calle política” 7/. Se trata, si se quiere, del hombre cultivado y, además, intelectualmente apto para pensar y comprender el acontecer político. Del hombre que posee un capital cultural lo bastante solvente como para asimilar sin incomodidad las referencias eruditas, para captar de inmediato las alusiones indirectas y los *clins d’oeil*, para leer sin esfuerzo entre líneas.

Ahora bien, en el interior o más bien en el centro del círculo limitado, pero todavía amplio, de ese lector general, se sitúa un segundo lector, hartamente restringido; un pequeño círculo selecto de destinatarios hiperprivilegiados. El párrafo transcrito identifica a esos lectores *de premier choix*: las Fuerzas Armadas, el Gobierno, los partidos. A ellos sobre todo estaría dirigido el mensaje político de la revista.

¿A “ellos”? Ese plural es, si no bien singular, por lo menos sospechoso. En primer lugar, porque la propia revista se ocupó, en largos y reiterados artículos, de subrayar y aprobar la equivalencia existente entre los dos primeros términos de la enumeración, a saber, las Fuerzas Armadas y el Gobierno 8/. En cuanto al tercer personaje de la tríada, es más que evidente que el párrafo citado tiende a minusvalorarlo. Sin ir más lejos, la especial gravitación que se atribuye a la revista (y atribuye a ciertos congéneres seleccionados) es explícitamente asociada por el texto que comentamos a la recesión que afecta, en primer lugar, a los partidos políticos. Se impone entonces concluir que dicha gravitación es inversamente proporcional a la capacidad de influencia de estos últimos. Es difícil imaginar una mejor manera de afirmar indirectamente que la inclusión de los partidos políticos en la enumeración precedente es una mera formalidad, una fórmula de cortesía periodística. Inferir en consecuencia que el lector e interlocutor principal al que la revista entiende dirigirse es el gobierno de la Junta militar no nos parece arbitrario. Pero todavía no es tiempo de abordar en detalle este punto. Previamente, en efecto, creemos necesario volver sobre el tema de la autoidentificación de la revista misma y, en particular, del modo en que ella concibe su papel político.

Formulemos sin rodeos nuestra hipótesis al respecto: C.P. no se postula solamente como la “mejor revista política argentina” de la época. Más bien aspira a situarse, y sobre todo a ser situada, en un nivel superior a aquel que la sociedad reserva al periodismo a secas. Intenta a la vez fundar y representar, si se quiere, una especie de plusperiodismo. Esta aspiración aparece marcada de diversas maneras en la superficie de sus textos:

- a) Se manifiesta, ante todo, en la retórica "científica" de la mayoría de sus artículos de fondo. La sobreabundancia de referencias académicas, la reiterada exhumación de los nombres clásicos del pensamiento político occidental (europeo, norteamericano y, por supuesto, también argentino) 9/, la proliferación de artículos con pretensión analítico-filosófica sobre temas "fundamentales" (la política, el liberalismo, la democracia, la moral, etc.), en fin, el uso y abuso de las etimologías como recurso "savant" 10/: todos esos índices y otros, que omitimos, tienden a fomentar la impresión de que se está ante una publicación no sujeta a los cánones del periodismo político corriente; de que se trata, no de un simple órgano de información y de opinión, sino más bien de un emergente de la Ciencia Política formalmente adaptado —por razones que debemos explorar— a las reglas de una revista de difusión masiva.
- b) Esa misma impresión es reforzada por el efecto de prestigio que induce la presencia de ciertas firmas. Entre los colaboradores, ocasionales y/o permanentes, de la revista figuran en efecto nombres de economistas, sociólogos, especialistas en politicología, filósofos, literatos, etc. cuyo reconocimiento social no proviene del ejercicio del periodismo —y ni siquiera del periodismo especializado. Se diría incluso que, urgidas por las circunstancias, determinadas figuras, públicamente celebradas en el campo de la ciencia social y la filosofía, se avienen a incursionar en el periodismo, a condición sin embargo de que este último funcione sólo como un medio útil para una empresa mucho más ambiciosa que la meramente periodística.

Lo dicho basta, creemos, para comenzar a atar algunos cabos. Existe en efecto una ligazón estrecha entre lo que hemos llamado la autoidentificación de la revista misma y la construcción discursiva que ella efectúa de su destinatario principal. Un órgano periodístico que aspira a exceder los límites y las jurisdicciones del periodismo político "normal" no puede hacer valer el estatuto excepcional que se acuerda a sí mismo sino en la medida en que "gravita" sobre un lector también él excepcional, un lector que es otra cosa (y más) que un simple lector. Ahora bien, hemos visto que ese lector privilegiado no es otro que el gobierno de la Junta Militar, esto es, los hombres, por definición excepcionales, de (justamente) un "Estado de excepción".

¿Es eso todo? Indudablemente no; ya que, en efecto, por ambicioso y a la vez original que se pretendiera, el objetivo *político* (y no sólo periodístico) de la revista carecería de sentido si no pudiera ser justificado también él por razones políticas. No basta pues con definir las cualidades y funciones de los personajes del drama; hay que definir también, y no de cualquier manera, al drama mismo. Dicho en términos menos metafóricos, hay que definir a la situación argentina, al menos durante el período que nos interesa, no sólo como una situación límite, sino también como una situación límite que reclama la presencia y la iniciativa de *esos* personajes y que, más generalmente, exige una radical redefinición de las funciones y devociones de cada uno de ellos.

El modo en que C.P. salva, por así decir, este obstáculo ideológico-político no es, para el caso, original, pero sí coherente. No es original porque —salvo detalles— se limita a reproducir la definición de la situación reiteradamente ofrecida por los miembros y portavoces del gobierno militar; pero es coherente porque, al margen de las orientaciones ideológicas explícitas de la dirección y colaboradores de la revista, tal definición se presta admirablemente para justificar el papel político que C.P. se propone cumplir.

No es difícil reconstituir los pasos de la argumentación que C.P. hace suya: la buena marcha del “proceso de reorganización nacional” exige —leit motiv de la propaganda gubernamental— una cuota de sacrificio a todos los sectores de la sociedad argentina. El aporte de cada ciudadano, cada grupo, cada institución sólo será reconocido como válido a condición de que asuma la forma de un “plus”. Las propias Fuerzas Armadas comenzaron dando el ejemplo; sin dejar de cumplir sus funciones específicas, salieron de los cuarteles para hacerse cargo de un país en crisis y llenar, ellas también, un vacío: el del poder. Perdieron vidas en la lucha antiguerrillera y horas de reposo en “el timón de la cosa pública”. No actuaron por ambición (otro leit-motiv), sino por deber. Pero su obligada intervención no fue sólo eficaz; fue también ejemplar. Naturalmente, en la lógica de este dispositivo ideológico-político, corresponde ahora a todos —obreros, empresarios, políticos, intelectuales y hasta deportistas— efectuar también, a imagen y semejanza de las Fuerzas Armadas, una contribución extraordinaria. Por la cantidad y calidad de ese excedente, todos y cada uno serán medidos; no será pues un aporte gratuito: la Historia “reconocerá los suyos”. Esa figura moral que reclama un sacrificio en el presente, pero que toma también la precaución de prometer una retribución en el futuro parece hecha casi de medida para C.P. Da sentido y justifica su empresa; valida su función y sus objetivos; y, por encima de todo ello, reconoce como legítimo el lugar en que la revista pretende situarse. El “plus” de C.P. asumirá pues la irrefutable e incluso necesaria figura de lo que antes llamamos un *plusperiodismo*.

Para ilustrar y también para precisar las precedentes afirmaciones, se nos permitirá transcribir otro párrafo extraído de un artículo que, con el título de *Vuelve la política* apareció sin firma en el N^o. 40 de la revista:

“Algunos indicios nos sugieren que la política vuelve en esos días como una preocupación todavía nebulosa en busca de originalidad que ocurre en la mente de los gobernantes. Lo que sigue es una intromisión pública en sus meditaciones. Una intromisión que ocurre delante de los lectores, para invitarlos a participar” (40:16).

Este párrafo (y el conjunto del artículo al que pertenece) pueden ser adecuadamente caracterizados como la puesta en juego del dispositivo discursivo antes expuesto. En efecto, la revista define aquí su tarea (y quizás su misión) en la forma de una intervención ideológico-política en la “meditación” de quienes detentan el poder; ante todo, pues, se dirige a ellos. Dicha intervención (“intromisión”) es calificada como un acontecimiento público, calificación que posibilita la entrada en escena del “lector general” antes definido. Este último es invitado a participar, pero se sobrentiende que su papel es más el de un testigo que el de un interlocutor. En el mejor de los casos, su “participación” habrá de ser rigurosamente limitada: el hombre cultivado que lee C.P. tiene el derecho e incluso el deber de meditar, también él, sobre la vuelta de la política. Pero, a diferencia de C.P., no tiene, ni puede atribuirse, el derecho de “entrometerse”.

Se nos dirá que esta última conclusión no figura en el párrafo citado ni puede inferirse directamente de él. Pero es incuestionable que, considerado en su totalidad, el artículo la afirma sin el menor equívoco. Dicho en términos más tajantes, *no puede dejar de afirmarla*. Veamos a qué obedece tal imposibilidad.

El artículo mismo responde, con immejorable transparencia, a esta pregunta. En efecto, la anunciada vuelta de la política es concebida en él como un necesario acto de anticipación exclusivamente generado y controlado por las esferas del poder; un acto de anticipación que, no por impostergable, deberá ser irreflexivo y que, por otra parte, habrá de reunir dos condiciones indispensables: a) habrá de ser, ante todo, “gradual” (todo el artículo citado insiste sobre este punto que es, además, uno de los ideologismos centrales de la revista); b) deberá conllevar una redefinición radical del ejercicio, y de la concepción, de la política 11/.

Ahora bien, del conjunto de los requisitos se sigue naturalmente que la decisión de restablecer la política tiene que ser, no sólo una operación unilateral y autoritaria del régimen militar, sino también una

operación cuyas consecuencias conciernan a un círculo cuidadosamente restringido. En efecto, la exhortación de C.P., pidiendo ese acto de anticipación al gobierno, se basa explícitamente en la tesis según la cual, de no ser capaz la Junta Militar de llevarla a cabo, podrá ser (o, mejor, será) sobrepasada por los hechos: la sociedad civil volverá a restaurar la política *a su modo*, es decir, bajo las formas peligrosamente incontrolables e imprevisibles. Un siempre posible estallido social, como el ya mencionado “cordobazo”, acecha allí donde prevalecen la inercia y la falta de iniciativa de quienes han asumido la función de gobernar. *Ahora* es pues el momento de actuar; citemos nuevamente a C. P.:

“La política debe volver ahora bajo la forma de una profunda innovación por dos razones principales. Primero, porque es ahora cuando el gobierno militar es —todavía— fuerte para determinarla, imponiendo a sus futuros actores estrictas reglas. Segundo, porque la nueva política, a la inversa de la anterior, debiera ser escalonada” (40: 16).

Dejemos por el momento de lado el tema del “escalonamiento”, del todo coincidente con el gradualismo pregonado de manera sistemática —según dijimos— por la revista. Prestemos ahora atención al primero, y principal argumento que el texto esgrime para afirmar la necesidad del retorno de la política. Se trata de lo que bien cabría llamar un argumento de fuerza: si, lejos de ser prematura, la reinstauración de la política es hoy (febrero de 1977), impostergable, ello se debe a la omnipotencia que, todavía, posee el régimen militar. El gobierno de la Junta goza hoy, pero podría no gozar mañana, de una cuota máxima de decidibilidad; está ahora, pero podría no estar mañana, en el punto más alto de su prestigio y de su fortaleza. Dispone de la suma del poder público y de la capacidad excepcional de emplear sin obstáculos visibles todos los resortes de ese poder.

Ahora bien, sin una intervención inmediata y decidida, dicha capacidad y dicho poder sufrirán, como anteriores experiencias lo prueban, un irreparable, progresivo e irreversible desgaste.

Se revela así con claridad el sentido último de la propuesta de C.P. Sentido más complejo que el que aparece a primera vista: no se trata, en efecto, de recomendar al gobierno simplemente la restauración, aun paulatina y restringida, de la política (en claro: del diálogo, la negociación, la delegación de responsabilidades, el intercambio de “bienes de poder” con los políticos), como la forma más adecuada de asegurar una transición incruenta hacia el Estado de derecho y de evitar el previsible debilitamiento de una gestión gubernativa prolongada. C.P. propone una vía diferente; el fantasma del “desgaste”

sólo es invocado con fines puramente aleccionadores. Esa vía, en efecto, se sustenta, no en la futura decadencia, sino en la actual *hiperdecidibilidad* del régimen. Y quiere llamar la atención sobre el hecho de que el régimen tiene la capacidad de decidir *hoy* (y asegurar) su capacidad de decidir *mañana*. Sostiene, en suma, una filosofía del optimismo del poder.

Dicho esto, ¿cuáles serían, para C.P., las modalidades que debería asumir ese retorno a la vez perentorio, autoritario y calculado de la política? Y, por otra parte, ¿cómo concibe la revista su propio papel en esa operación? Para responder a ambas preguntas nada mejor que recurrir a otro párrafo del mismo artículo:

“ . . . la política, bajo la forma de *otra*, vuelve al principio sigilosamente. Vuelve en primer lugar a la reflexión o al diálogo íntimo de los gobernantes. Vuelve, o debe volver, antes que nada como un modelo o propósito, como un plan. Los planes maduran en el silencio. En fin, como decían los escolásticos, es lo primero en la concepción y lo último en la realización. Queremos creer que este retorno sutil ya está ocurriendo”. (. . .) “ . . . lo urgente, hoy, no es la acción, sino la meditación política. Hay que pensar la nueva política antes de que llegue el tiempo —no demasiado lejano— de ponerla en acción” (40: 16—17).

Así pues, en este primer momento, las cosas se plantean de un modo relativamente sencillo, en la medida en que la vuelta a la política ha de ser, al menos al comienzo, pura y simplemente la vuelta del gobierno a la reflexión política. En esa etapa inicial y anticipatoria, la tarea de C.P. —su “intromisión pública en la meditación de los gobernantes”— se justifica sin dificultad porque, antes que nada, se trata de pensar y planificar. La función de la revista es naturalmente concebida como una empresa de esclarecimiento ante las previsibles dudas de la —real o deseable— reflexión militar. Toda “meditación” inaugural adopta al comienzo la forma del “tanteo”, de la “busca de originalidad”, de la “preocupación todavía nebulosa”. C.P. está allí, y ofrece sus servicios, para acelerar el tránsito del caos al cosmos, de la hipótesis vaga a la propuesta definida, de la búsqueda al hallazgo. Tarea de especialistas en política; tarea propia, orgánica, de intelectuales no todavía orgánicos. Juego de cartas político: juego al que apuesta *Carta Política*.

Es sólo sobre la base de esas premisas, en parte implícitas, en parte sugeridas casi sin equívocos—premisas que, como puede advertirse, dan por sentada una cierta definición de la relación entre intelectuales y poder—que la revista va a formular sus propuestas políticas sustantivas. En el párrafo siguiente expondremos sucintamente el contenido de esta últimas.

3. LA PROPUESTA DE CARTA POLITICA

El contenido de la propuesta estratégica de C.P. se deja resumir fácilmente como una secuencia lineal subdividida en tres etapas sucesivas: 1) régimen militar autocrático; 2) "república imperfecta", 3) "plenitud democrática". Como le ocurriera a la ciudad de Buenos Aires, la realización acabada de ese programa requiere, no uno, sino dos momentos fundacionales; en la primera etapa, el régimen militar autoritario habrá de crear las condiciones necesarias y suficientes para la instauración de un sistema político parcial y, por lo tanto, imperfectamente democrático. En la "república imperfecta" así fundada (segunda etapa), las Fuerzas Armadas seguirán controlando los centros principales del poder político y, en consecuencia, conservarán su monopolio sobre las decisiones fundamentales, pero comenzarán ya a poner en marcha dispositivos de apertura (por ejemplo, levantamiento de la veda política, elecciones municipales y quizás también provinciales, mayor participación civil a nivel ministerial, levantamiento, parcial o total, del Estado de sitio, etc.). A la vez, irán sentando las bases para la segunda y definitiva "fundación", esto es, crearán las condiciones institucionales, económicas y sociales para acceder a la última etapa: la de la "plenitud democrática", concomitante con la "transferencia total" del poder político. La secuencia —que de acuerdo con algunos de los colaboradores de C.P. requeriría un lapso de quince años— asumiría pues la siguiente forma:

- Régimen militar autoritario (1a. fundación)
(el gobierno retiene la suma del poder)
- ↓
- República imperfecta (2a. fundación)
(participación política restringida)
- ↓
- República "perfecta" (plenitud democrática)
(transferencia "total" del poder)

Haciendo una lectura retrospectiva de esta secuencia, se advierte claramente que cada momento posterior otorga su sentido político —y su validez— al precedente. Con otras palabras, el régimen autocrático sólo habrá sido legítimo en tanto se haya auto—superado al dar paso a la democracia parcial de la república imperfecta; y a su vez esta última se habrá convalidado en tanto haya asegurado el tránsito hacia la plenitud democrática. Se comprende así que la concepción de esta etapa terminal posea, en los marcos del proyecto de C.P., una importancia decisiva.

Obviamente, para la ideología de C.P., la llamada plenitud democrática es la culminación, la realización acabada, del sedicente "proceso de reorganización nacional". Sin embargo, en el momento de definirla sustantivamente aparecen, no por azar, los síntomas indelebles de las dificultades que plantea concebir a la democracia como forma (utópica) de perfección política. C. Castoriadis ha dicho, con razón, que la democracia es la única forma de gestión política *que puede fracasar* 12/: no hay sistema democrático posible que no esté constitutivamente habitado por ese riesgo 13/.

Hecho este último que los ideólogos de C.P. están lejos de ignorar. Es más: lo ignoran tan poco que casi cabría decir que sus mejores esfuerzos intelectuales están dedicados a reflexionar sobre dicho riesgo, a ponerlo de relieve y evaluarlo, a tratar de explicar su origen y sus posibles o necesarias implicancias.

Ocurre sin embargo que C.P. no se autoconcibe sólo como una revista de análisis político: se piensa también (y es) —como dijimos antes— una revista comprometida, militante. Por lo tanto, el movimiento de apertura esbozado por la toma de conciencia del problema debe, en algún momento, negarse a sí mismo: ceder el paso a una operación de clausura ideológica. Dicho de otro modo: con arreglo a la lógica del discurso político, el planteamiento de un problema sólo es válido a condición de que se tenga (y se explicita) la clave de su solución. Como es sabido, nada hay más dañino para la óptica política (sea ésta de derecha o de izquierda) que "sembrar la confusión": hacerlo es condenarse a cosechar fracasos.

Es pues natural que, por el hecho de reconocer el problema, C.P. se adjudique el privilegio de haber encontrado la mejor —si no la única— manera de resolverlo. Veamos en qué consiste esa solución 14/.

Para C.P. se trata lisa y llanamente de *eliminar* el riesgo inherente a todo sistema democrático. Ahora bien, la única manera de eliminar ese riesgo consiste en instituir una instancia, por fuerza no democrática, de control de la democracia. Una instancia, pues, exterior al juego democrático y al abrigo de sus peligros. Ahora bien, habiendo llegado la argumentación hasta este punto, puede parecer posible imaginar una vasta diversidad de alternativas jurídicas e institucionales capaces de prever y de evitar cualquier eventual desborde producido por el mal funcionamiento de un sistema democrático; por ejemplo, la institución de un Senado no electo que coopte sus miembros según reglas preestablecidas y tenga derecho de veto sobre determinadas cuestiones fundamentales; o bien —¿por qué no?— la transformación de la Argentina en una monarquía hereditaria que, previa la necesaria reforma constitucional, acuerde a Su Majestad las mismas o parecidas atribuciones que la primera opción atribuía al Senado 15/.

Ocurre sin embargo —y C.P. lo advierte— que ese tipo de garantías no garantiza en realidad nada, por la simple razón de que siempre sería posible que un futuro gobierno democrático anulara, el día menos pensado, hasta el más sofisticado de los mecanismos de control que se hubiera pretendido imponerle. Sin un reaseguro realmente eficaz, ninguno de esos mecanismos podría constituirse en un dato constituyente e irreversible del nuevo sistema político. Así pues, la instancia supervisora debe estar dotada de un poder de intervención y de decisión rigurosamente inalienable.

La conclusión de lo anterior es tan obvia como necesaria: la única institución capaz de tomar realmente a su cargo ese papel de garante último —extrademocrático— de la democracia son las propias Fuerzas Armadas. Ninguna otra instancia, en efecto, puede hacer valer sus derechos adquiridos en el caso eventual de que le sean cuestionados. Por el contrario, haciendo depositario al poder militar de la facultad de poner coto a los siempre posibles excesos de la democracia, no sólo se otorga al sistema político una garantía sólida de supervivencia y de equilibrio, sino que también se da solución al problema crónico de la alternancia entre “gobiernos militares fuertes y gobiernos civiles débiles”. Ni la demagogia ni los golpes de Estado tendrán ya razón de ser.

De allí el llamativo movimiento circular que caracteriza a esta propuesta: la secuencia “progresiva” que definiría el tránsito del régimen autoritario a la república imperfecta y de esta a la plenitud democrática tiene como necesaria contrapartida una secuencia “regresiva” en virtud de la cual, así como la república imperfecta conservara trazas del régimen autoritario precedente, a su vez la etapa de la plenitud democrática conservara rasgos propios de la república imperfecta. En claro: para que sea realmente “perfecta” la democracia debe estar íntima y definitivamente marcada por el proceso autoritario que le dio origen. La única verdadera democracia es siempre por definición (no coyunturalmente) una democracia restringida y “gobernada”. Desde el exterior de ella misma.

Antes de concluir este párrafo quisiéramos examinar brevemente un hecho que, en nuestra lectura de C.P., no pudo dejar de llamarnos la atención. Nos referimos al contenido y la forma de un cierto número de propuestas y recomendaciones pergeñadas por los colaboradores de la revista, las cuales, intermitentemente, se inscriben en los intersticios, y a veces en los vacíos, de su proyecto de reorganización del país. Más concretamente, nos interesa hacer resaltar el carácter manifiestamente “excesivo” de algunas de esas propuestas y recomendaciones.

En efecto, contrastando con la siempre pregonada prudencia y con el realismo de que hace gala C.P., surgen en algunos de sus textos determinadas reflexiones y exhortaciones que —y es lo menos que puede decirse— aparecen como manifiestamente insólitas. Entiéndase que, al decir esto, no pretendemos prejuzgar sobre la viabilidad de esas propuestas: más allá de que sean o no factibles, nos interesa destacar su casi provocativa inverosimilitud. Es como si en ellas la revista C.P. afirmara una suerte de voluntad deliberada de exorbitancia, una delectación en la desmesura que, por el hecho de ser explícita, parece aún más chocante.

Así, por ejemplo, en dos elaborados artículos un colaborador permanente de la revista propone, discute y recomienda la eliminación definitiva de los partidos políticos; su argumento es que estos últimos constituyen, por razones de fondo y no ocasionales, obstáculos insuperables para el buen funcionamiento de un régimen democrático. En un número posterior, el mismo colaborador defiende la tesis de que, al igual que los partidos, también los sindicatos son instituciones prescindibles y en el fondo nocivas. Asimismo, un colaborador ocasional —el General Rattenbach—, explica y defiende (adoptando para el caso un tono de descargo) su conocida opinión sobre la conveniencia de implantar el voto calificado en el país. En fin, como se indicó antes, las páginas de C.P. dan también cabida a proposiciones y debates acerca de la posibilidad (rechazada) de implantar una monarquía en el país o de crear una réplica autóctona de la Cámara de los Lores inglesa (propuesta vista en este caso con beneplácito).

En otros artículos, la desmesura afecta menos al contenido de los análisis que a la lógica de la argumentación. En uno de ellos, por ejemplo, el director Mariano Grondona se interroga sobre las bondades y las taras de la democracia. Aleccionadoramente, demuestra que el sistema democrático no siempre es beneficioso (ejemplos: la España actual, inobjetablemente peor gobernada que en tiempos de Franco, o el Chile de Salvador Allende) ni tampoco forzosamente perjudicial (ejemplos: la Inglaterra de M. Thatcher o los EE.UU. de Reagan). O sea: la democracia es buena cuando ganamos “nosotros” y mala cuando ganan “ellos”. Por último, en otro artículo, sin firma, la exorbitancia es de índole evaluativa (o, mejor dicho, moral): se muestra en él que el miedo de los argentinos ha cambiado de objeto: antes se temía a la subversión y al terrorismo guerrillero, mientras que ahora se teme al gobierno. Con toda naturalidad, el artículo destaca y celebra las bondades de ese desplazamiento.

Aunque lejos esté de ser exhaustiva, la enumeración anterior basta para justificar un interrogante que formularemos en los términos siguientes: ¿a qué aluden, de manera indirecta y, por lo mismo, sinto-

mática esos “excesos” discursivos? O bien, reanudando con lo planteado al comienzo de esta ponencia, ¿qué tienen ellos que ver con lo que hemos llamado la “ideología argentina”?

En el próximo párrafo intentaremos responder a esas preguntas. Al mismo tiempo, trataremos de mostrar que dicha respuesta engloba, pero también excede el caso de C.P. Con lo cual, sea dicho de paso, daremos su debido lugar al análisis de esa revista: el de una ilustración no banal, pero tampoco exclusiva, de un fenómeno ideológico a la vez más amplio y más profundo.

4. DE UNA FALLIDA IMAGINACION DE PODER

Como señalamos antes, la revista C.P. pasó a la historia a mediados de 1980. Por otra parte, existen desde hace un tiempo razones más que suficientes para afirmar que la misma suerte le cupo al proyecto fundacional de los militares expuesto al comienzo de este trabajo. Nos hemos referido, pues, a realidades que, no por ser recientes, parecen menos inactuales. Pero, ¿lo son verdaderamente?

Por nuestra parte, tendemos a pensar que aquello que efectivamente poseen de inactual concierne de manera exclusiva al registro de lo anecdótico. Registro que sin duda no carece de relevancia, pero que tampoco agota la significación —por definición múltiple— de un acontecimiento, un proceso o bien, como en este caso, un proyecto político.

Nada impide pues —y en nuestra opinión todo aconseja— ir más allá de lo episódico; no para ignorar la potencia y la densidad del acontecimiento, sino al contrario para ponerlas de relieve, para inscribir a lo inmediato en un contexto histórico—político y cultural capaz de conferirle un sentido y un alcance no siempre visibles desde una óptica a la vez puntual y descriptiva. Aquello que denominamos antes la ideología argentina remite justamente a una de las dimensiones fundamentales de dicho contexto. Si algo hay de ejemplar tanto en el proyecto de reorganización nacional forjado por el poder militar como en la “elaboración secundaria” a que lo sometieran los ideólogos de C.P., es por referencia a esa dimensión que podremos sacarlo a la luz. Hagamos el intento.

Definiremos a la ideología argentina como el conjunto de todas las variantes de un esquema básico producto de la combinación, también variable, de dos “mitos” originarios ¹⁶/: a) el mito de un país económicamente superdotado en riquezas y recursos de todo tipo; de un país excepcional, hijo dilecto de la providencia (divina o natural). Que esas riquezas y recursos estén aún en gran medida a la espera de quien sepa hacerlos fructificar como se debe es un hecho; pero ello no

desmiente al mito en cuestión, sino que, por el contrario, lo confirma. La Argentina es, por así decir, eidéticamente rica: sólo falta que su *eidós* se transforme de mera potencia (dinamis) en acto (energeia). Transformación que puede demorarse, pero que es inevitable; b) el mito de un país "decidible" en el plano político, de un país infinitamente dispuesto a ser organizado y reorganizado desde arriba, desde el Estado, siempre que este último tenga no sólo el poder sino también la audacia y la voluntad para hacerlo. De nuevo, este tema ideológico define un *eidós* de la Argentina, añadiendo la hipótesis *ad hoc* de que su realización efectiva está, por razones contingentes, diferida.

En nuestra opinión, ninguno de esos dos mitos ha sido hasta ahora objeto de un análisis serio; no cabe duda, sin embargo, de que el primero ha sido mucho más visualizado que el segundo. No solo hombres políticos, sino también historiadores y poetas se encargaron efusivamente de difundirlo y exaltarlo. Fue, por lo demás, tema de inculcación obligatoria por parte de nuestras instituciones escolares. No ocurrió lo mismo con el mito "estatalista": su existencia fue mucho menos evidente, menos notoria, más oscura, seguramente porque carecía de las eufóricas y gratificantes connotaciones del primero. No era, por así decir, un mito demasiado virtuoso.

Todo lo cual, sin embargo, no le quitó ni vigencia ni gravitación. En un importante ensayo 17/, Tulio Halperín Donghi ha descrito lo que podríamos llamar la genealogía decimonónica de ese mito y sacado a la luz vicisitudes históricas y sus variantes: aparece primero, bajo su forma más marcadamente iluminista, en Esteban Echeverría y en ese *cercle de pensées* que fue la generación del 37; se despliega luego en las divergentes "versiones" de J.B. Alberdi y de D.F. Sarmiento: el primero, con una animadversión tan rencorosa como ambigua, descrea de las élites intelectuales, sin dejar por ello de preconizar, en el mejor (o peor) estilo bolivariano, un orden político autoritario "disfrazado" en instituciones sólo formalmente republicanas 18/. El enfoque de Sarmiento es más complejo y matizado. Más cambiante también. En los eclécticos vaivenes sarmientinos, que afectan de ambigüedad a casi todas sus opiniones, se trasunta con todo una sensibilidad política —y sociológica— que contrasta con la segura y severa rigidez de las propuestas de Alberdi. El mito estatalista, sin embargo, con sus contradicciones persevera en ambos. José Hernández, Félix Frías, Bartolomé Mitre y, finalmente Julio A. Roca y la generación del 80 encarnan los jalones, simultáneos y/o sucesivos, de dicho mito hasta los umbrales del presente siglo.

En las décadas subsiguientes, el surgimiento y progresivo desarrollo de conflictos y luchas sociales, la presencia y la acción disruptivas de las masas obreras y de sus organizaciones corporativas y políticas,

la socialización de la ciudadanía consecutiva a la institución del sufragio universal y, con ella, la primera experiencia de un gobierno con apoyo popular en Argentina, pusieron a dura prueba ese mito. Sin embargo, todo ello no fue suficiente para abolirlo. Relegado a menudo a segundo plano, silencioso o bien hablando en sordina, mantuvo una existencia que, con todo, bastó para que, recurrentemente, renaciera de sus cenizas. Como todo mito, no sobrevivió *a pesar* sino más bien *a causa* de sus contradicciones y desmentidos históricos.

Dicho esto, la forma particular que asumió la relación entre ambos mitos —relación que pudo ser de subordinación de uno de ellos al otro— definió en nuestra opinión a las diversas variantes de la ideología argentina. Así, por ejemplo, en el desarrollismo frondizista y en el proyecto de la “revolución argentina” tendió a prevalecer el primero: en efecto para ambos modelos la gobernabilidad habría de ser función de la expansión económica y no al revés 19/.

Por el contrario, el autotitulado proceso de reorganización nacional sustentó su diagnóstico y su prospectiva sobre la base de afirmar la casi total preeminencia del segundo mito. La crisis por la que atravesaba la Argentina con anterioridad al golpe de marzo de 1976 fue también económica y social, pero sus causas profundas —y por tanto las claves de su solución— se hallaban a nivel político, en el “vacío de poder” ya mencionado. En esa medida, las reiteradas referencias de los militares a la necesidad de restablecer el principio de autoridad fueron algo más que un recurso retórico: expresaban también la voluntad de restaurar a cualquier precio, e incluso de acrecentar sustancialmente, la capacidad de gobierno político.

Como vimos antes, tanto como la idea de que la Argentina es un inagotable reservorio de las más preciadas riquezas, el mito político autoritario según el cual correspondería al Estado la misión histórica de construir el país esperado tiene una larga historia, menos ruidosa pero no menos “raigal” que la del primero. Los militares de 1976 le insuflaron un nuevo vigor: no se puede acusarlos de haberlo inventado.

Hacia fines de 1976, derrotada la guerrilla, silenciados los partidos y los sindicatos, disciplinada la sociedad civil, muchos pudieron pensar que la ideología argentina estaba asistiendo a los umbrales de un cercano “happy end”. Precisamente en ese momento C.P. cambió de ritmo y de cara: su periodismo se volvió al mismo tiempo cuidadosamente “científico” y resueltamente militante. Definió su papel y buscó su lugar en la nueva etapa histórica que se abría en el país. Apostó a fondo por el gobierno militar y, más aún, por el éxito histórico del “proceso”.

Al mismo tiempo, derrochó imaginación e hizo gala de originalidad en aras de una empresa que, desde el punto de vista ideológico, era escasamente original. Ya que, en efecto, al margen de sus pretensiones

—de las que hablaremos enseguida—, C.P. elaboró su proyecto y sus propuestas, no para cuestionar, sino al contrario para reavivar y reafirmar los temas nodales de la ideología argentina. Fue conservadora menos por el contenido concreto de sus posiciones que por esa voluntad de insistir en revigorizar nuestras más arraigadas creencias. En ese sentido, la ya comentada desmesura de algunas de sus “intromisiones” tiene un alcance mucho menos transgresor de lo que pudo parecer: eran mensajes que la autoridad del saber dirigía al saber de la autoridad. Buscaban iluminar a un poder que necesitaba tener conciencia de que era —si así lo quería— omnipotente. Todo es contingente —decía C.P.—, pero también todo es decidible: “sepa el gobierno mandar”.

Eso no es todo. Durante tres años y medio, la revista fue un medio de expresión, pero también de constitución, de un tipo de intelectual sobre cuya identidad quizás valga la pena interrogarse. Un intelectual que piensa, o quiere pensar, en un marco ideológico decisivamente marcado por la fascinación del poder. M. Foucault (en *Surveiller et punir*, pg. 171) escribe lo siguiente:

“Los historiadores de las ideas atribuyen con gusto a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII el sueño de una sociedad perfecta; pero ha habido también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental no era el estado de naturaleza sino los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina; no el contrato primitivo, sino las coerciones permanentes; no los derechos fundamentales, sino las disciplinas indefinidamente progresivas; no la voluntad general, sino la docilidad automática”.

El programa ideológico de los intelectuales de C.P. consistió en intentar una suerte de recomposición “desigual” de ambos sueños. Quiso pensar el proyecto liberal de la sociedad perfecta *sobre la base* de los parámetros militares de un poder autoritario y una sociedad disciplinada y obediente. Algunos de sus colaboradores fueron antiguos militantes e ideólogos de izquierda; más precisamente, de la más autoritaria de nuestras izquierdas tradicionales: la del Partido Comunista argentino. Sus ideas cambiaron de signo político, pero el esquema ideológico que heredaron de su años de juventud permaneció intacto. O, mejor dicho, se reforzó, cultivado y subyugado ahora por la adhesión a un poder constituido harto más tangible y sólido que el que albergaba en la cabeza del bureau político del Partido. Poder constituido que daba un lugar y un papel *reales* a la figura del intelectual autoritario. ¿Cómo, pues, no sucumbir a esa tan prometedora tentación?

C.P. no soportó los primeros fríos de 1980. Su propietario conoció la cárcel de la nueva Argentina que tanto había hecho para promo-

ver. Un año después, ya en libertad, publicó un libro de contenido banal, pero de título harto elocuente: "La degeneración del ochenta".

Precisamente en ese momento, el poder militar comenzó a exhibir sus grietas y contradicciones. Surgió en 1981 un nuevo hombre fuerte, el General Galtieri, prolífico en declaraciones optimistas dentro de un medio inocultablemente escéptico.

Según parece, tenía él su carta política. El 2 de abril de 1982 la hizo jugar . . . con el resultado conocido. Lo que sigue pertenece al futuro. Concluyamos pues, como corresponde, con una pregunta: la inconsulta, efímera y fracasada aventura militar de ocupar las Malvinas, ¿no será quizás el último acto de una obra de ficción que ya ha durado demasiado? Hay razones para esperarlo; no las hay, en cambio, para darlo por seguro. La pregunta, entonces, queda en pie.

Julio de 1982

NOTAS

- 1/ Entre esos trabajos —y sin pretender dar una lista exhaustiva— mencionemos los siguientes: A. Canitrot: "Teoría y práctica del liberalismo. Política antiinflacionaria y apertura económica en la Argentina. 1976–1981" en *Desarrollo Económico*, N^o. 82, julio–septiembre de 1981, Buenos Aires; A. Ferrer: "The Argentine Economy: 1976–1979", en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, mayo de 1980; C. Abalo: "Cinco años y una nueva etapa", en *Controversia*, N^o 11–12, abril de 1982, México; Juan Carlos Portantiero: "De la crisis del país popular a la reconstrucción del país burgués", *Cuadernos de Marcha*, N^o. 2, México, 1980. M. Cavarrozzi: "Pathways and Ostacles to Democratization in the Present Political Conjuncture". Mimeo. Wilson Center/CEDES, 1982.
- 2/ El material de análisis abarca desde el N^o. 35 (setiembre de 1976) hasta el N^o. 76 (mayo de 1980). Dada la vastedad de este corpus fue necesario —a los efectos de este trabajo— efectuar una selección. En particular, se concedió una atención preferencial a las secciones denominadas *Nota de tapa* (que hace las veces de un quasi-editorial del número), *Carta del director* y *Horizonte político*.
- 3/ Naturalmente, el carácter que asumiría o debería asumir esta nueva etapa era definido de muy diversas maneras por las distintas fuerzas políticas.
- 4/ Esta afirmación requeriría varias aclaraciones. Carta política tiene —en tanto sedicente revista de información— muchos y connotados predecesores: Primera Plana, Confirmado, Panorama,

etc. Por otra parte, como lo ha explicado E. Verón, las mencionadas revistas, que surgieron en el país a comienzos de los 60's, se inspiran claramente en un modelo periodístico del cual *Time*, *Die Spiegel*, *L'Express* y otras son, a nivel internacional, las más conocidas expresiones. Superfluo es señalar que ninguna de esas publicaciones es "informativa", aun aceptando el supuesto (falso) de que la noción corriente de información —con sus connotaciones de objetividad, neutralidad, etc.— es teóricamente pertinente y empíricamente útil para el análisis de discursos. En esa medida, existe una cierta continuidad entre las revistas mencionadas y *Carta Política*. Pero esta última, fiel a la vocación de exceso que la caracteriza (ver infra), rompe en otro registro con esa continuidad. Dicho en términos simples, si toda la revista "de información" política es en el fondo una revista política (a secas), C.P. difiere de sus antecesoras por el hecho de no disimular esa realidad. Por el contrario, se asume explícitamente como una revista comprometida y militante. Cf. E. Verón: "Le Hibou", en *Communications* N.º. 28, París, 1978.

- 5/ Esos textos de "lectura obligatoria" son, para C.P., los siguientes: las secciones "La semana política" (*La Nación*), "Panorama político" (*Clarín*), la columna de *La Razón* de los sábados (se trata de diarios, pero las secciones mencionadas son hebdomadarias). C.P. menciona asimismo otros "medios" que "asientan su dosis de penetración en nombres propios": los artículos de R. Pandolfi en el diario *La Opinión*, los de los hermanos Guillermo y Alfredo Olivera en la revista *Discusión*, los de Hugo Gambini en la revista *Redacción*, los editoriales de Roberto Cox en el *Buenos Aires Herald* y, por último, el televisual *Tiempo Nuevo* conducido por Bernardo Neustadt.
- 6/ El artículo citado se titula precisamente "Llenando los vacíos".
- 7/ La alusión a Wall Street es evidente . . . y también significativa. La calle política no es cualquier calle; para transitar por ella se requieren títulos que sólo una minoría puede exhibir.
- 8/ En múltiples ocasiones, la revista destaca y celebra ese hecho. La responsabilidad del gobierno surgido del golpe de marzo del 76 pertenece a las Fuerzas Armadas en su conjunto y no, por ejemplo, a un individuo (aunque éste sea un militar). Esa característica distinguiría al actual esquema de gobierno del implan-

tado en ocasión de la llamada "Revolución argentina" y constituiría una garantía para evitar el fracaso en que culminó esta última.

- 9/ Abundan en los artículos de la revista citas e incluso análisis del pensamiento de Hobbes, Locke, Tomás de Aquino, Buhrke, Tocqueville, Destutt de Tracy . . . y hasta de Gramsci. Y también, por supuesto, comentarios y reflexiones sobre la generación del 37, la obra de J.B. Alberdi y la de Sarmiento, las propuestas de la generación del 80, etc.
- 10/ Se trata, en este caso, de un hallazgo o manía del director de la publicación, prontamente adoptada por varios de los colaboradores permanentes.
- 11/ Volveremos más adelante sobre este punto.
- 12/ Aclaremos que esta tesis, aparentemente negativa, constituye una defensa —y no una condena— de la democracia. Que esta última "pueda" fracasar implica, para Castoriadis, que también puede no fracasar. Por el contrario, cualquier otro sistema de gestión política, en razón de sus premisas mismas está *a priori* destinado al fracaso: ha "siempre—ya—fracasado".
- 13/ Asumir real y consecuentemente ese riesgo implica, entre otras cosas, hacerse cargo del hecho de que —al menos frente a ciertas situaciones y problemas— la democracia debe saber *autolimitarse*. Para dar un ejemplo burdo, ninguna asamblea democrática —aun respetando todos los mecanismos formales de decisión— podría estatuir que el libre asesinato del prójimo es una práctica legítima; ninguna podría —sin negarse a sí misma— eliminar el derecho al disenso, etc. La autolimitación de la democracia (autolimitación generada ella misma democráticamente) es indispensable para disminuir, si no para eliminar, el peligro siempre posible del fracaso de un sistema democrático.
- 14/ Retomando lo señalado en la nota anterior, se observará que la propuesta de Castoriadis (la autolimitación de la democracia) no pretende ser una solución necesaria y definitiva al problema planteado. El riesgo persiste en un doble sentido: primero, porque tal autolimitación sólo puede ser una decisión libre, y por tanto contingente, de los actores sociales; y nada garantiza que tal decisión sea adoptada. Segundo porque, naturalmente, la misma auto-

limitación debería a su vez tener límites. Un exceso de limitación, aún libremente consentida, llevaría también a la negación de la democracia.

- 15/ No se trata de meras fantasías: ambas posibilidades son examinadas seriamente por C.P. Al respecto, ver infra.
- 16/ Aclaremos que el vocablo “mito” es empleado aquí con una acepción laxa y, por lo mismo, imprecisa. Lo hemos escogido por simples razones de comodidad y no tendríamos el menor inconveniente en reemplazarlo por otro que fuera juzgado más pertinente.
- 17/ Tulio Halperín Donghi: “Una nación para el desierto argentino”, en Tulio Halperín Donghi (comps.): *Proyecto y construcción de una nación*, Ed. Ayacucho, Caracas, Venezuela, 1980.
- 18/ Aunque es previsible que J.B. Alberdi habría desconfiado del intelectualismo de C.P., la recíproca no es verdadera: el proyecto estratégico de la revista —antes expuesto— reactualiza hasta en su terminología las tesis alberdianas. “Recordando a Bolívar —escribe Halperín— Alberdi dictamina que Hispanoamérica necesita por el momento monarquías que puedan pasar por repúblicas . . .”. Y agrega: “. . . la mejor justificación de la república posible (esa república tan poco republicana) es que está destinada a dejar paso a la república verdadera” (Op. cit., pgs. XXXII—XXXIII).
- 19/ El caso del peronismo es sin duda bastante más complejo. No creemos, sin embargo, que esta complejidad le confiera una significación tal que transgreda los límites de la matriz básica de la ideología argentina. Más bien nos inclinamos a pensar que en la experiencia del primero, segundo y tercer peronismos la relación entre los dos mitos antes expuestos se fue modificando, sin perjuicio de que, en términos globales, el segundo haya prevalecido siempre “en última instancia”. Quien lo desee puede consultar, al respecto, el libro de Liliana de Riz: *Retorno y derrumbe*, Ed. Folios, México, 1981 y el de Emilio de Ipola: *Ideología y discurso populista*, Ed. Folios, México, 1982.

IDEOLOGIA
Y CRITICA
DE LA IDEOLOGIA:
REFLEXIONES EN TORNO
A UNA ALTERNATIVA
TEORICA

René Antonio Mayorga

La transposición de todas las interrogantes de la verdad en interrogantes del poder, al cual la misma verdad no puede sustraerse si no quiere ser aniquilada por el poder, no sólo oprime a aquella como ha sucedido en anteriores despotismos, sino que ha hecho presa hasta en lo más íntimo de la disyunción entre lo verdadero y lo falso.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*

1. INTRODUCCION

Es un prejuicio teórico creer que los conceptos ganan poder explicativo y justifican su función analítica a través de la generalización y extensión de su campo de validez. Lo ocurrido con el concepto de ideología, podría servir como ejemplo notable del proceso de empobrecimiento y neutralización de su capacidad explicativa en la medida que se procedía a su universalización.

En base al desastroso teorema determinista de base-superestructura este proceso comenzó en la misma obra de Marx con la transformación de lo ideológico al status de lo aparente, ilusorio e imaginario; siguió su curso con la introducción hecha por Lenin del concepto general de ideología como escenario y campo de lucha de las clases fundamentales diferenciando la "ideología proletaria" (ciencia verdad) de la "ideología burguesa" (saber aparente falsedad), y remató provisoriamente en la sociología del saber de Mannheim a la cual se debe la idea de que en el campo del conocimiento social todo es ideología. Provisoriamente porque Althusser puede atribuirse el raro "mérito" de haber exacerbado la universalización del concepto de ideología con la tesis de que la ideología posee una realidad omnihistórica y que, por su estructura y modo de funcionamiento, es eterna como lo inconsciente. De esta manera se liquidó la dimensión dialéctica y crítica que contenía el concepto de ideología en la versión más fuerte y fértil del propio Marx. No sería exagerado afirmar que, tanto dentro como fuera del marxismo, esta tendencia a la universalización y neutralización de la ideología se impuso en tal magnitud que aún hoy es la predominante en sus versiones "modernas" inspiradas en la semiología y la lingüística.

Un estudio crítico de este proceso podría confirmar la hipótesis de que existe un nexo interno entre la concepción positivista y determinista del marxismo, el concepto total de ideología en la sociología de Mannheim, la teoría de los residuos y derivaciones de Pareto, la in-

interpretación funcionalista de la ideología por Althusser y el enfoque lingüístico de lo ideológico como la dimensión significativa de cualquier clase de práctica en Laclau. En este proceso, la resistencia a la ideologización de la teoría marxista por parte de pensadores críticos como Bloch, Korsch y Horkheimer fue considerable pero no pudo detener ni revertir su curso. Recordemos que Karl Korsch hizo un serio intento de rescatar la perspectiva crítica del concepto de ideología con miras a fundamentar una posición crítica en la lucha ideológica en momentos en que el marxismo se convertía en la ideología de legitimación de un Estado totalitario; que Ernst Bloch contrapuso lo que él llamaba "la corriente caliente" del marxismo crítico y antidogmático contra "la corriente fría" del marxismo tecnocrático y burocrático; y que la Escuela de Frankfurt en nombre de una reorientación de la teoría crítica dirigía sus ataques contra la ortodoxia marxista y las diversas versiones metafísicas y positivistas del pensamiento burgués que contribuían a eliminar el contenido estratégico de la crítica de la ideología. 1/

Pero el interés de este ensayo no es hacer historia ni trazar un mapa conceptual actual de las teorías sobre lo ideológico. Bástenos agregar simplemente que, en el otro lado del espectro dominado por la generalización y neutralización en el tratamiento de las ideologías, se halla una posición que rechaza y cuestiona radicalmente la utilidad analítica del concepto. Un ejemplo característico podría ser el planteamiento de Foucault: que descarta la noción de ideología por tres razones: porque la ideología estaría siempre en oposición a la verdad, por su referencia a algo así como un sujeto y por su posición secundaria respecto a la esfera "fundante" de la economía. 2/

En vista de la tendencia anteriormente señalada, el motivo central de este trabajo nace precisamente de la necesidad de discutir—a propósito del considerable esfuerzo intelectual realizado por la Escuela Frankfurt—una importante alternativa teórica respecto al análisis de las ideologías y de lo ideológico. Mi intención es analizar las líneas fundamentales de la reflexión metodológica y epistemológica de la Ideologiekritik, trazadas básicamente por el núcleo intelectual de la Escuela conformado por Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, el discípulo y heredero más creativo. En efecto, la "teoría crítica de la sociedad" que construyó la Escuela de Frankfurt, fue un solitario intento, dentro del ámbito marxista, de conceptualización crítica de los fenómenos ideológicos; la única que hizo, como corriente intelectual homogénea, desde una posición antidogmática y heterodoxa la tentativa amplia y coherente de rescatar el carácter crítico del pensamiento de Marx a fin de restablecer el potencial explicativo de la teoría dialéctica. 3/

Frente a las transformaciones estructurales de la sociedad capitalista, a las vicisitudes del fascismo y del stalinismo, y a la crisis del marxismo, la Escuela de Frankfurt revisó sustancialmente los fundamentos teóricos del pensamiento de Marx y del marxismo e hizo una contribución esencial a la desmitificación de sus tendencias dogmáticas e ideológicas.

Pensamos que la Ideologiekritik recobra una inusitada relevancia en virtud de sustanciales problemas históricos y teóricos de la actualidad. Si consideramos de manera muy esquemática y tosca los problemas históricos, sería lícito argumentar que estos parecen converger en serias tendencias de crisis a nivel global: En el mundo contemporáneo se plantea la crisis de poder de diversa magnitud y profundidad en los sistemas democrático—representativos y dictaduras o autoritarios; la crisis política y económica del llamado 'socialismo real'; las serias contradicciones y disparidades económicas del sistema internacional; la crisis de la cultura tecnológica e industrialista que se manifiesta entre otras cosas en la dimensión de la destrucción ecológica del planeta; la crisis del 'proyecto' cultural de la modernidad, es decir, de la racionalidad y los valores de la cultura occidental; la crisis de las alternativas de transformación social y el peligro real en la confrontación de las potencias mundiales de destrucción nuclear de la tierra. Dentro de la lógica del poder que predomina en los sistemas contendientes se proponen y se aplican concepciones y métodos de contención políticos e ideológicos destinados a superar las tendencias críticas estructurales garantizando la supervivencia y la estabilidad de los sistemas. Cínicamente se tiende a atribuir las deficiencias y debilidades de un sistema político a las interferencias del otro y a sugerir e imponer en la lucha por el poder mundial un orden alternativo que presume la validez incontestable del propio sistema de organización político y social. Esta situación suscita justamente la necesidad de una estrategia analítica de desmitificación de las ideologías que se alimentan y se renuevan para encubrir las causas de la crisis y legitimar las relaciones de dominación.

Existen también cuestiones de carácter teórico que configuran una coyuntura de crisis intelectual que impulsa igualmente hacia un planteamiento crítico de las ideologías. Estamos en una situación en la cual, desaparecida la falsa y ascéptica frontera infranqueable entre ciencia e ideología, y convertidas las ciencias en instrumentos ideológicos de legitimación, es indispensable plantear la cuestión de los fundamentos y criterios racionales de la actividad científica misma y su significación cultural. Este problema se impone —y el ímpetu de la obra de Habermas se origina en gran parte aquí— con mayor vigor y urgencia debido a *la crisis de los propios fundamentos de las ciencias sociales.*

Los grandes paradigmas con capacidad explicativa universal se han quebrado. Desbordados por una realidad social y un proceso histórico más complejo e imprevisible que lo que se suponía, ni los enfoques funcionalistas o sistemáticos ni las diversas corrientes del marxismo parecen ser suficientes para abordar satisfactoriamente los problemas esenciales de las sociedades contemporáneas. Este análisis parte entonces de una situación del pensamiento social que se caracteriza —como lo advirtió hace poco con apreciable valor Fernando Henrique Cardoso—, por “la confesión abierta o velada de que no estamos ya ante una concepción teórica unitaria y de que los ‘grandes sistemas’ se han vuelto poco sensibles para registrar la emergencia de coyunturas nuevas, y poco consistentes para explicar la dinámica de los procesos históricos”. 4/

El fenómeno de convergencia de la crisis de los paradigmas científicos con los procesos de ideologización de las ciencias reclama una crítica a fondo de la naturaleza de lo ideológico. Ninguna ciencia, ni social ni natural, es inmune a la crisis de sus fundamentos. Más bien habría que pensar con Heidegger que la capacidad cognoscitiva de una ciencia está en directa relación con su capacidad de soportar y sobreponerse a la crisis de sus principios básicos 5/. Pero tampoco las ciencias naturales, como creía firmemente Marx, constituyen el campo de saber ‘objetivo’ y ‘puro’ e ideológico por excelencia. Como respuesta a esta situación, la Ideologiekritik concibe su objetivo analítico en dos dimensiones: por una parte, en la dimensión de la reflexión sobre el carácter específico de la racionalidad, los fundamentos epistemológicos y el rol político-social de las ciencias sociales; y, por otra parte, en la dimensión del conocimiento de la estructura conceptual y del mecanismo de funcionamiento de lo propiamente ideológico en el proceso de conocimiento. Por cierto, la Ideologiekritik, al mantener una tensión dialéctica en relación a la ciencia y la ideología, parte de la hipótesis de que la crisis contemporánea de las ciencias obedece o, por lo menos, no es ajena a la ideologización de su práctica cognoscitiva. Y si es plausible esta hipótesis, la reflexión ideológico-crítica de la problemática relación entre ciencia e ideología no puede ser un ‘parti pris’ dogmático por algún modelo epistemológico indubitable que se constituya frente a la ideología como verdad evidente e incommovible ni tampoco como una toma de posición por el relativismo absoluto que elimina la tensión entre lo científico y lo ideológico, sino más bien un intento de colocar el marco de referencia teórico de la cuestión de la verdad como problema y criterio central a la vez de la actividad de las ciencias sociales y del análisis crítico de las ideologías.

La preocupación por la naturaleza de lo ideológico y las ideologías no puede ser indiferente al problema de la verdad o pretensión de

verdad de los conceptos y criterios teóricos que se utilizan en los análisis de las ideologías, implícita o explícitamente. Al hacer de estos conceptos y criterios normativos un tema teórico explícito, la Ideologiekritik cumple una tarea de reflexión importante pues contribuye —a través de su objeto analítico— al conocimiento reflexivo y al cuestionamiento crítico de los conceptos centrales de una teoría social dialéctica; y contiene, por lo visto, una dimensión epistemológica fundamental.

Después de esta introducción nada breve, para la cual esperamos la benevolencia del lector, entramos en materia delimitando, en función del propósito de ese trabajo, la temática de la exposición en torno a cinco aspectos: I) La concepción de ideología y de crítica de la ideología en el contexto de la revisión de la teoría de Marx; II) La estrategia analítica de la Ideologiekritik; III) Interpretación hermenéutica y explicación causal; IV) La problemática de verdad y normatividad; V) Actualidad teórica de la Ideologiekritik a la luz de algunos problemas.

2. LA CONCEPCION DE IDEOLOGIA Y LA CRITICA DE LA IDEOLOGIA EN EL CONTEXTO DE LA REVISION DE LA TEORIA DE MARX

Como afirmábamos, este trabajo sustenta la tesis de que es necesario recuperar la dimensión crítica del concepto de ideología. Insertada en la intención central del pensamiento de Marx —su desarrollo puede ser interpretado como una sucesión de críticas que se desplazan de la crítica de la religión y la política a la crítica de la economía política—, ésta dimensión está presente en su forma más nítida en las obras de juventud (véase sobre todo, “la crítica a la filosofía del estado de Hegel”, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho”, “La cuestión judía”). Sin embargo, tiende paradójicamente a desaparecer al ser interferida por un esquema causal—unidimensional de base—superestructura. Se podría sostener que a partir de “La ideología alemana” chocan dos orientaciones heterogéneas y contradictorias: una versión dialéctica e histórica y otra causal y ontológica, que asume el rol predominante. La dependencia causal de la conciencia y de las prácticas sociales con respecto del ser social y sus estructuras económicas se traduce en el giro naturalista que Engels da a la teoría de la ideología. Mientras esta tendencia era subterránea en Marx, con Engels el materialismo histórico se convierte en una ciencia positiva y ‘objetiva’ que confiere a la conciencia una entidad quasi metafísica y a la producción cultural la calidad de simple ideología. La ideología socialista como

ideología 'verdadera' se distinguiría de la ideología 'falsa' sólo en base a criterios de una teoría realista del conocimiento. La "concepción del socialista del mundo" sería la única verdadera porque "refleja" las leyes dialécticas que dominan la naturaleza y la historia 6/.

Ahora bien, desde una posición epistemológica dominada por el principio predialéctico del reflejo, los fenómenos de la conciencia y de la práctica social son sometidos a un proceso de reducción economicista y clasista. De esta manera, la reflexión teórica misma pierde el terreno para pensar críticamente sus categorías de análisis y elimina la posibilidad de establecer una relación dialéctica entre procesos cognoscitivos, prácticas y realidades sociales. La posterior universalización y desradicalización del concepto de ideología tiene sus raíces teóricas, a nuestro criterio, en el desarrollo prioritario de este pensamiento objetivista y determinista que reduce la acción social y, por lo tanto, el rol constitutivo de la dimensión ideológica en la realidad social a meros epifenómenos de las leyes estructurales del proceso capitalista.

En contraste con esta tendencia, la concepción de la Ideologiekritik se basa en el restablecimiento del carácter crítico —negativo del concepto de ideología— y de su indispensable correlato, el concepto de verdad. La teoría de la ideología, en cuanto teoría de la falsa conciencia, de la apariencia socialmente necesaria, sería nonsens sin el concepto de una conciencia verdadera y una verdad objetiva 7/. En su obra clave, "La dialéctica negativa", Adorno insiste en que el concepto de ideología sólo tiene sentido en relación con la verdad o falsedad de aquello a lo que se refiere. Sin esta referencia sería imposible sostener la validez del concepto de ideología. La Ideologiekritik va dirigida a descifrar las constelaciones específicas entre sujetos y realidad social reconstruyendo su dinámica dialéctica sin caer en el peligro de substantializar ya sea uno o el otro de los términos. Se trata de un análisis que descubre las mediaciones subjetivas de los procesos sociales y sus productos así como las mediaciones objetivas de la acción de los grupos e individuos; se busca desmontar el fetichismo de los conceptos cristalizados en las prácticas e instituciones sociales y desentrañar igualmente los fundamentos de la conversión de la subjetividad en principio y origen total de la acción y del conocimiento 8/. En otras palabras, el objetivo o uno de los objetivos esenciales de la Ideologiekritik radica en eliminar las bases conceptuales e ideológicas del materialismo y del idealismo en tanto formas de evasión metafísica. En todo caso, la Ideologiekritik no presupone a través del análisis dinámico de las mediaciones una relación estática y preconcebida entre verdad y falsedad.

Pero veamos antes de dilucidar esta problemática cuál es la significación epistemológica y metodológica del concepto de ideología y de crítica de la ideología en el joven Marx para el desarrollo de una concepción crítica de lo ideológico.

En primer lugar, el concepto de ideología permite pensar la relación contradictoria de las objetivaciones de las prácticas sociales con los procesos de la realidad social. En segundo lugar, permite también discernir la relación contradictoria y heterogénea entre los resultados objetivos de las prácticas sociales y las motivaciones y significaciones de los actores sociales. Es decir, el concepto de ideología establece una *relación de no-identidad y no-correspondencia* entre el significado y el significado objetivo o *verdad no-intencional* de la acción social. Desde Marx, Nietzsche y Weber sabemos que la historia no se hace con buenas intenciones. Weber fue enfático al respecto: “Es totalmente cierto y un . . . hecho fundamental de toda la historia que el resultado final de la acción política se encuentra a menudo, no: casi regularmente, en una relación paradójica con su significación original 9/”. Esta compleja relación implica que los contenidos subjetivos de conciencia y significación inherentes a una acción social, a una obra cultural no son idénticos ni coinciden con su configuración objetiva y su pluralidad significativa. Una de las condiciones de posibilidad de la Ideologiekritik es justamente la existencia de la autonomización de la acción y de sus resultados, autonomización que provoca consecuencias y resultados propios, ajenos a la intención y voluntad deliberadas de los actores sociales. La verdad no-intencional que trae consigo este proceso, hace posible y necesaria la confrontación crítica entre motivos, significaciones subjetivas y realidades objetivas. Los significados subjetivos que atribuye el sujeto a su propia actividad no agotan ni coinciden con su contenido esencial pues ambos, actividad y contenido, se despliegan en un contexto social-histórico complejo y heterogéneo que no depende del sujeto y está abierto a un horizonte de significaciones y funciones sociales no previstas e incluso imprevisibles. Por esto, la significación de las acciones sedimentadas en determinadas instituciones u obras tiende a residir objetivamente en estas mismas, aunque no esté determinada de una vez para siempre sino inserta en un *campo dinámico y ambiguo de significaciones* 10/. Se puede observar que la fractura introducida en el principio de intencionalidad que, a propósito, es el concepto rector de la fenomenología de Husserl y del pensamiento sociológico inspirado en él, es la operación básica para llegar a la comprensión de la verdad no-intencional de las obras culturales, de las instituciones sociales que así dejan de ser simple subjetividad. Las grandes obras culturales, sostenía Adorno “pueden ser reconocidas en la diferencia entre aquello que en ellas sobresale y su propia intención”; y Walter Benjamín, a quien se debe el concepto de verdad no-intencional, escribía enfatizando la no-identidad de sujeto y objeto que *la verdad es la muerte de la intención* 11/.

Sin embargo, para comprender la fertilidad científica y también la dificultad intrínseca que plantea el concepto de ideología, es indispensable retomar la cuestión de la conexión dinámica y no determinada a priori de conciencia falsa y verdad, relación que es sustancialmente constitutiva de lo ideológico en el joven Marx. Este problema se perfila con claridad en la crítica de la religión elaborada en la "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". El propósito esencial de Marx es aquí descifrar y denunciar como falsa conciencia una creación cultural a la que, no obstante, no se le niega un contenido de verdad. La ideología es concebida como una contradicción interna de lo verdadero y lo falso. Lejos de ser una mera copia o reflejo duplicatorio de la realidad social-histórica, es una praxis de constitución cultural de la realidad que extiende su campo de proyección y respuesta a la configuración de una concepción del mundo.

Siguiendo la argumentación de la crítica de la religión, la estructura de contradicción interna de la ideología se establece en estos términos: 1. La religión es conciencia falsa en el sentido de ilusión y proyección de una verdad imaginaria de autorrealización del hombre. En el marco del dualismo de cielo y tierra, la conciencia se aliena a sí misma dando el carácter de verdad inmutable y realidad objetiva a una creación subjetiva; 2. Sin embargo, esta falsa conciencia no es un producto arbitrario. La religión posee un momento de verdad y necesidad en el sentido de que es una expresión de la miseria real y una protesta contra ésta. La intención de una realización ideal de la humanidad en la dimensión trascendente del cielo denota la deficiencia real del mundo social. En palabras de Marx: "La exigencia de abandonar las ilusiones sobre su situación, es la exigencia de abandonar una situación que necesita de las ilusiones" 12/.

Al plantear esta correlación de verdad y falsedad en la crítica de la religión —la religión es conciencia falsa por la constitución alienada de un Dios trascendente y verdad por su protesta y denuncia de una realidad histórica contradictoria e insoportable—, Marx reconoce la doble función ideológica que juega la religión: por una parte, la función de alivio y compensación de la miseria de la existencia a través del Ersatzwelt de una felicidad ilusoria; por otra parte, la función de encubrimiento y bloqueo de la posibilidad de superar históricamente la realidad de la opresión y la dominación, es decir, la función de apología del orden constituido.

La validez de este modelo conceptual, como veremos, no significa que la ideología religiosa como una forma particular representa la esencia de todo lo ideológico o que toda ideología, por ejemplo política, reproduzca su específica estructura dicotómica. Por el contrario, quiere decir que lo ideológico reside en la articulación contradictoria de

dos dimensiones: de la referencia compensatoria a un mundo 'ideal', aunque no sea en la perspectiva teológica de los supraterral, y de la justificación y legitimación del orden establecido. Esto significa que la ideología, sea política o económica, contiene un momento de trascendencia y utopía que va más allá de lo real fáctico y que, al mismo tiempo, elabora un discurso racional de identificación y conciliación con las relaciones dadas de dominación.

Pero la referencia fundamental de este modelo de concepción crítica de la ideología para el análisis de otras formas de ideología radica esencialmente en el hecho de que no define de manera unívoca y apriorística la relación de la ideología con la realidad social, sino que concibe precisamente esta relación como contradictoria, dinámica y flexible. De esta manera, la crítica de la ideología no se restringe ni se reduce a un ámbito de verdad ontológicamente predeterminado desde el cual se condena lo irremediamente falso y, por lo mismo, no se convierte en la demostración de un esquema apodíctico. Además la ideología es vista en términos de una dimensión crucial de interpretación simbólica y constitución cultural práctica de la realidad social, es condición y producto a la vez de prácticas diferenciadas que trascienden sus condiciones de emergencia y que, por esto, no son reducibles a éstas.

La interpretación usual y predominante de la ideología como pensamiento, y visión del mundo socialmente condicionados, como expresiones culturales envueltas en las redes de intereses particulares, de motivos conscientes o inconscientes, de posiciones de clase, etc. establece una conexión unidimensional de reducción de la ideología a las condiciones genéticas de emergencia. O bien se resalta unilateralmente en la interpretación 'discursiva' de la ideología su carácter de significación interrelativa de tal forma que se hace difícil explicar la situación y el funcionamiento real de la ideología 13/. A partir del primer enfoque es imposible captar la dialéctica real de la producción ideológica: la tendencia por ejemplo de las teorías científicas y de las creaciones artísticas a trascender el contexto de su condicionamiento social-histórico y, a pesar de su enraizamiento ideológico, a mediatizar su carga ideológica. A partir del segundo enfoque se diluyen los contextos objetivos reduciéndolos a las significaciones subjetivas.

Sin embargo, lo que hace ideológico a una práctica significativa, a una obra cultural, no es en sí el hecho de su condicionamiento histórico-social, tampoco su vínculo genealógico a intereses sociales determinados o la significación simbólica que los actores sociales otorgan a sus actos, sino más bien un conjunto de mecanismos de ideologización que encubre la correlación dinámica de no-identidad, los procesos intencionales y los resultados objetivos, los condicionamientos sociales

y los elementos rebasadores; en fin, que ocultan el carácter fragmentario, contingente y ambivalente de las prácticas sociales y sus significaciones.

Si, como decíamos, el concepto de ideología supone una relación dinámica de la ideología con la realidad social, la relación de lo verdadero y lo falso adquiere necesariamente una connotación dialéctica. Una teoría científica por ejemplo puede ser ideológica o estar ideologizada por sus condicionamientos sociales y políticos y por su funcionalidad social, pero no por esta razón está condenada a la falsedad. A la inversa, una teoría considerada verdadera o, por lo menos, que ha resistido las pruebas teóricas e históricas de su confirmación y no ha sido refutada, no está exenta de carga ideológica o no está inmunizada contra el peligro de ser ideologizada. La consecuencia principal que se deriva de esta manera de ver lo ideológico sería que la frontera entre verdad y falsedad no es exterior a las prácticas sociales y sobre todo a los procesos cognoscitivos, como en realidad se puede inferir de una posición epistemológica como la de Lukacs y de Althusser, sino más bien interna a ellos. Una contraposición de la ciencia como verdad y de la vida cotidiana como falsa conciencia sería evidentemente una metafísica dogmática insostenible. El marxismo cayó en la tentación de erigirse en ciencia monopólica de la verdad custodiada y maniatada por burocracias celestes y de colocarse como verdad dogmática contra la falsa conciencia del *Lebenswelt* 14/. Pero la alternativa para salir del encierro metafísico a que lleva la dogmatización y la ideologización de la teoría marxista no es, a mi criterio, el rechazo de la problemática de lo verdadero y lo falso tanto a nivel ideológico como a nivel científico desde una perspectiva de neutralización de la ideología, sino asumir esta cuestión a partir de un enfoque crítico y autocrítico que no estigmatiza las representaciones de la vida cotidiana ni absolutiza el quehacer científico transformándolo en el único y exclusivo proceso cognoscitivo y discursivo racional. En este sentido, queda sólo la crítica como vía expedita, la crítica que pone en cuestión las tendencias y los supuestos ideológicos de la reflexión teórica y pone en duda los principios de su validez. La crítica de la ideología se convierte entonces en una lucha interna contra lo ideológico, por lo menos, en el campo de la praxis teórica. Si se acepta que vivimos en un mundo de incertidumbre y desencantamiento que no permite ya más el recurso a verdades inmutables e indiscutibles o a perspectivas de reconciliación de lo real y racional como la hegeliana o la marxista, se torna legítimo y necesario el camino de una crítica racional que resista a las diversas formas de escape a la cuestión de tener que plantearse normas racionales de orientación, principios normativos de un conocimiento de nuestra realidad ni dogmático ni simplemente técnico o instrumental. La teo-

ría crítica de la sociedad que elabora la Escuela de Frankfurt pretende ser precisamente una estrategia de superación de las alternativas ideológicas que se manifiestan en las posiciones metafísicas e instrumentalistas del pensamiento contemporáneo y que representan obstáculos para una reinserción dialéctica de la teoría en la perspectiva de la práctica transformadora.

Cuando la Escuela de Frankfurt reasume la concepción crítica de la ideología y la conduce más allá de las premisas de Marx y Engels, lo hace en el contexto de una necesaria revisión de la teoría marxista y no a partir de un intento como el althusseriano de fijar dogmáticamente las relaciones entre una pretendida ciencia marxista como verdad única y la pretendida falsedad ideológica de las otras formas de saber. El cuestionamiento de lo ideológico es una búsqueda de la naturaleza, de las contradicciones y tendencias de la sociedad moderna a través del análisis mismo de las ideologías. No es que se apliquen desde afuera criterios ajenos al material ideológico para someterlo a una normatividad predeterminada. Por el contrario, el método del análisis crítico de lo ideológico y de las ideologías parte de la confrontación de la realidad fáctica y los principios normativos que reconoce la sociedad.

Si bien la *Ideologiekritik* se inspira en la concepción dialéctica del joven Marx, no es una simple continuación o aplicación de aquella. Ocurre un importante desplazamiento cualitativo tanto temático como metodológico que obedece a una revisión de la teoría dialéctica. El desplazamiento es temático porque el campo analítico de la *Ideologiekritik* amplía el horizonte crítico y cubre los fenómenos "supraestructurales" que, en virtud de la interpretación determinista de la superestructura en la tradición marxista, fueron omitidos o bien tratados de manera reduccionista.

Tal como lo demuestra la actividad del Instituto de Investigaciones Sociales en Frankfurt —Adorno, Horkheimer, Marcuse y otros abordan desde una perspectiva común en sus obras a partir de la década de los treinta un ámbito enorme de temas y disciplinas que se extienden de la filosofía, la sociología, la literatura, el arte y la política hasta el psicoanálisis, la cultura de masas, las instituciones sociales y la industria cultural. La innovación del proyecto cultural que lleva a cabo el Instituto, cuyo gran mérito entre otras cosas radica en la primera tentativa sistemática de utilizar e incorporar los conceptos y resultados de la teoría psicoanalítica de Freud en la elaboración de una teoría crítica de la sociedad, se debe fundamentalmente a un enfoque distinto de la dialéctica, y de los procesos reales de transformación de la sociedad burguesa en el siglo XX, del rol más complejo y sutil que desempeñan las ideologías en estos procesos y, en especial, de las experiencias políticas relacionados con el ascenso del fascismo y del stalinismo 15/.

Es decir, la teoría crítica de la sociedad no sólo introduce una problemática inédita en la teoría marxista y expande el campo de análisis, sino que altera la concepción de la dialéctica de tal manera que la Ideologiekritik deviene en una operación central de la teoría. Más adelante haremos un breve análisis de algunos elementos que explican esta compleja transformación. Por ahora nos limitamos a mostrar que la relación entre crítica de la sociedad y crítica de la ideología adquiere un status teórico—metodológico distinto al que tenía en la obra de Marx.

La Escuela de Frankfurt recoge la concepción crítica de la ideología en Marx, pero al ampliar el campo analítico hacia las obras de pensamiento teórico, los productos de la industria cultural, la naturaleza y la función social de instituciones como la autoridad y la familia o hacia aspectos psicosociales como el de la personalidad autoritaria, su preocupación ideológico—crítica se dirige a los fenómenos culturales que manifiestan la articulación diferenciada de la sociedad, las contradicciones y las tendencias del proceso histórico del capitalismo que no se ubican sólo o prioritariamente a nivel económico o estrictamente político. Lo ideológico atraviesa el todo social y el análisis crítico tiene como objetivo revelar las tendencias y posibilidades de la sociedad a través de sus mediaciones ideológicas. En la crítica de la literatura por ejemplo, Adorno descifra el contenido social de obras de la literatura moderna a partir de la estructuración estética del material literario. Es decir, la sociedad se concibe en términos inherentes a la obra literaria y lo social de la literatura moderna, por ejemplo de la obra de Beckett, como movimiento inmanente contra la sociedad 16/. La crítica no procede entonces deductivamente. Refiriéndose a la lírica, sostiene Adorno que “la lírica no debe ser deducida de la sociedad; su contenido social es precisamente lo espontáneo que no emana simplemente de las relaciones sociales existentes” 17/.

En base a esta perspectiva, los aspectos ideológicos de las objetivaciones culturales como la literatura se condensan en el ordenamiento y los procedimientos estéticos y no son elementos internalizados de un ambiente social externo como los intereses de clase o las opciones políticas. En otras palabras, la ideología de una obra no corresponde únicamente a la función social y política que pueda desempeñar en un contexto dado o a los intereses políticos del autor. La función ideológica del objeto cultural no es, por cierto, desdeñable; sin embargo, no es el foco de análisis en la versión que le da Adorno a la Ideologiekritik, porque ésta considera que la verdad o ideología acerca de la sociedad que contiene una obra literaria o artística no se percibe destacando su función social. Ya que la tendencia de la literatura y del arte moderno sería básicamente la resistencia contra la cosificación y la alienación de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, la inves-

tigación de la función y de los efectos ideológicos podría capturar los aspectos de alienación de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, pero no lo esencial de las obras 18/.

Por otra parte, Marcuse en sus grandes ensayos como *Sobre el carácter afirmativo de la cultura* y en otros trabajos posteriores como *Contrarrevolución y Revuelta* utiliza un modelo de crítica de la ideología que integra la problemática de las funciones y los efectos sociales. Marcuse elabora una determinación global de la función del arte y la cultura en la sociedad burguesa. Según esta concepción la función del arte es contradictoria puesto que manifiesta *verdades olvidadas* en su protesta contra una realidad social donde aquellas no tienen verdadera vigencia y validez; y además en virtud de que estas verdades reprimidas (libertad, solidaridad, igualdad) son interferidas por el 'medium' de la apariencia estética. La belleza del arte tiende a reconciliar a los individuos con el mundo real. Lo importante es que Marcuse pone de relieve la función contradictoria de la cultura burguesa que consiste en el hecho de que ésta conserva "el recuerdo de lo que podría ser" —el arte es "promesse de bonheur"— pero simultáneamente proporciona "la justificación de la forma existente de la vida". El carácter afirmativo de la cultura burguesa se deriva de que sus ideales que sostienen la nostalgia por un orden de vida superior, son colocados en un mundo puro y sublime que no es el de la vida cotidiana 19/.

A nivel de la crítica a las ideologías políticas y filosóficas, Marcuse estudia por ejemplo un caso específico de refuncionalización ideológica. En el ensayo de la década de los treinta *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado* se desentrañan elementos esenciales de la ideología del liberalismo alemán que, al abdicar de principios fundamentales, prepararon el terreno para la difusión de la concepción del Estado totalitario en vastos sectores intelectuales y políticos. Marcuse expone los vínculos internos de la teoría liberal de la sociedad y la teoría del Estado totalitario que permitió a ésta última redefinir y refuncionalizar aspectos importantes del liberalismo. En este caso, la ideología liberal es analizada en función de un contexto teórico-político en el cual aquella adopta la tarea de legitimar la transformación totalitaria-fascista del Estado alemán. Por consiguiente, el acento analítico se ubica en la refuncionalización del liberalismo y en el descubrimiento de 'afinidades electivas' de la teoría liberal e incluso de las teorías existencialistas de Jaspers y Heidegger con la teoría fascista del Estado de Carl Schmitt y otros.

No menos importante para la demostración de la capacidad explicativa del método de la Ideologiekritik en el campo político es el sustancial ensayo de Horkheimer *El Estado autoritario* escrito en 1940. Aquí la crítica de la ideología del Estado autoritario parte de un con-

cepto del desarrollo histórico que vincula la dialéctica del proceso social en las sociedades capitalistas monopólicas, dominadas por tendencias de capitalismo de Estado, y en la sociedad estatista, impulsada por la concentración monopólica del poder en el stalinismo, con el desarrollo político del estatismo precisamente en sus versiones fascista y stalinista. Horkheimer inserta estos procesos en una tendencia de imposición de la racionalidad tecnológica que atraviesa ambos sistemas y ante la cual palidecen las diferencias de organización económica. La concentración total del poder en la maquinaria del Estado sería la consumación del dominio de esta racionalidad tecnológica y burocrática. Por esto, la forma más consecuente del Estado autoritario que se ha liberado de toda dependencia del capital privado, constituía para Horkheimer lo que él denominaba el “estatismo integral” o “socialismo de Estado” 20/. Superando la explicación simplista de atribuir la deformación estatista y dictatorial del Estado soviético a contingencias históricas de la defensa de la revolución contra las amenazas internas y externas, el análisis de Horkheimer establece una estrecha correlación entre la degeneración burocrática del experimento soviético y elementos teóricos del marxismo que contribuyeron a o hicieron posible la ideologización de la teoría marxista. Este ensayo delinea así ciertas bases para la revisión integral de la teoría dialéctica que Adorno y Horkheimer realizarían un par de años más tarde en la *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración) y que remataría en la *Dialéctica Negativa* de Adorno y posteriormente en la radicalización de la crítica a Marx en *Erkenntnis und Interesse* (Conocimiento e Interés) de Habermas 21/.

Ahora bien, ¿cuáles son los fundamentos teóricos de la Ideologiekritik y los cambios esenciales que supone con respecto a la concepción misma de la teoría marxista? El concepto de *teoría crítica de la sociedad*, acuñado por Horkheimer para definir la orientación de la teoría social propuesta por la Escuela de Frankfurt, no es un Ersatz o suplantación de la teoría originaria de Marx. Nace como producto de la intención central de modificar seriamente la teoría marxista tradicional, de investigar las causas teórico-políticas de la crisis del marxismo de cara a la catastrófica derrota del movimiento obrero alemán, a la instauración del stalinismo en nombre de la teoría marxista y, en fin, sobre todo en razón de las transformaciones estructurales del capitalismo. El concepto de teoría crítica de la sociedad comporta un *viraje radical del trabajo teórico desde la esfera de la economía hacia el estudio de la totalidad social* 22/. Este crucial desplazamiento implicaba, bajo las nuevas condiciones históricas, una modificación del rol teórico-metodológico atribuido tradicionalmente desde Marx a la crítica de la economía política. La Escuela de Frankfurt sacudía la convicción filosófica que sostiene a la teoría marxista de que el desarrollo de las

sociedades burguesas estaba dominado por leyes inexorables de carácter económico, leyes que producirían inevitablemente las condiciones objetivas y subjetivas de la emancipación social. El mecanismo económico debía producir una crisis del sistema social; es decir, según los pronósticos de la teoría, desvirtuados por el proceso social de las sociedades capitalistas avanzadas del Siglo XX, las contradicciones de la estructura económica debían engendrar una crisis social y política global destinada a desembocar en una revolución socialista.

Esto quiere decir que se cuestionaban las bases teóricas de la crítica de la economía política: la dialéctica objetivista y determinista a la que finalmente se redujo la teoría marxista. Al desmoronarse el principio de que la base y la racionalidad económica determinan el desarrollo entero de la sociedad, la crítica y la transformación de lo que se denominó la superestructura se convierte entonces en *el eje central de la teoría crítica de la sociedad*. Para investigar las contradicciones y tendencias de la sociedad no basta ya el estudio de la racionalidad económica del sistema como si ésta fuera la clave exclusiva de su dinámica, sino que se hace indispensable indagar por la racionalidad política, cultural, por los valores y prejuicios de la vida cotidiana, por las instituciones culturales que de alguna manera aseguran la cohesión ideológica de la sociedad. La percepción intelectual que orienta la ampliación del campo analítico y la redimensionalización del rol de las ideologías, es que la sociedad capitalista y burguesa posee mecanismos de integración y cohesión cultural—ideológicas y posibilidades institucionales de respuesta y solución a los conflictos mucho más eficaces y sutiles de lo que la teoría de Marx y el marxismo tradicional jamás soñaron. Así cuando se trató de analizar los problemas de la crisis de legitimidad del Estado capitalista, se vio que era necesario ir más allá de los estudios de la acumulación y la reproducción del capital e incluso más allá de los análisis de clase. Era urgente examinar el orden socio—cultural, la dimensión simbólica de la reproducción de la sociedad y visualizar así la crisis estatal como una crisis de los aparatos políticos mediada por las tensiones en el ámbito motivacional y cultural 23/.

La Ideologiekritik parte entonces de la premisa básica de que la crítica de la economía política es insuficiente para la explicación de las tendencias y para el esclarecimiento de las posibilidades objetivas de una práctica transformadora de la sociedad. Adorno escribe justamente en un ensayo dedicado al *Juego final* de Beckett, que “la irracionalidad de la sociedad burguesa en su fase tardía es reacia a ser comprendida ” y que eran todavía buenos tiempos aquellos cuando se pudo escribir una crítica de la economía política de esta sociedad que la consideraba según su propia ratio 24/. En otros términos: se trata de abandonar por insuficiente y hasta por falsa la vinculación llena de esperan-

zas entre la crítica de la economía política y la teoría de la revolución. Pero ocurre algo más decisivo aún. La concepción de la dialéctica histórica que era la base de aquellas, es sometida a una severa crítica. En la obra de Horkheimer de los años treinta se vislumbra nítidamente el interés explícito, radicalizado por Habermas, de poner en tela de juicio desde un punto de vista ideológico—crítico no sólo las nuevas corrientes positivistas y metafísicas del pensamiento burgués, sino también la teoría marxista como parte del proceso de racionalización instrumental de la sociedad. Y además como pensamiento tributario de la metafísica hegeliana e iluminista. La idea de que la teoría marxista no desata los lazos umbilicales que la vinculan con el vientre de la dialéctica hegeliana y del cientificismo de la Ilustración lleva a la conclusión de que, en la interpretación marxista, la dialéctica de las transformaciones históricas reproduce principios centrales de la concepción del desarrollo del espíritu absoluto en Hegel y responde a una racionalidad instrumental y tecnológica que concibe el proceso revolucionario como producto automático e inevitable de las leyes objetivas de la sociedad capitalista y como construcción técnico—administrativo de la nueva sociedad 24b/. En efecto, *la utopía del 'socialismo científico'* se inspiraba en la cándida ilusión de que el acto de estatización de los medios de producción por el proletariado victorioso representaba eo ipso la supresión de las contradicciones de clase y la desaparición de las relaciones de dominación, y de que la gestión política de la sociedad librada de las trabas de la propiedad privada coincidía con y residía fundamentalmente en la administración de las cosas.

Al liquidar estas esperanzas escatológicas y el espíritu triunfalista que emanaban de la fe religiosa de tener la historia a su favor, la Ideologiekritik reinstala la teoría marxista en el proceso contingente y fragmentado de la historia. Se enfrenta a la paradoja de la cual cayó víctima el marxismo al considerarse en cuanto teoría histórica y crítica simultáneamente una teoría verdadera indiscutible, no ideologizable e inmune al peligro de caer ella misma en una ideología de enmascaramiento y legitimación de relaciones de dominación 25/.

La Ideologiekritik supone pues una aplicación de principios críticos a la propia teoría marxista, en la cual se inspira, y *un reconocimiento explícito de la historicidad del pensamiento teórico y de su 'desamparo' teológico*. En otros términos, teoría crítica de la sociedad e Ideologiekritik como una de sus dimensiones fundamentales se proponen rescatar la conexión dialéctica de la teoría con los procesos históricos.

El marco de referencia de la reconsideración de la dialéctica marxista se constituye en *la Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, en *la teoría de la razón instrumental* de Horkheimer,

en *la teoría de la sociedad unidimensional* de Marcuse y finalmente en *la teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Como decíamos, el hilo conductor de revisión es la puesta en cuestión del rol central de la crítica de la economía política y de los fundamentos de la dialéctica marxista. A continuación hacemos un análisis sucinto que se concentra en los conceptos de totalidad y mediación a fin de dar una idea aproximada de la amplitud y profundidad de esta revisión teórica y además del ámbito en que se instala la Ideologiekritik.

El supuesto básico de la teoría de Marx era que *la totalidad social* podía ser aprehendida a partir de la lógica de la producción y de sus contradicciones. Este punto de vista privilegiado fue fundamentado con la elaboración de las líneas centrales del materialismo histórico en "La ideología alemana". El conocimiento de la totalidad concreta y de los procesos estructurales y superestructurales sería posible porque la racionalidad del proceso histórico radicaba en la lógica de la producción capitalista. Siendo el proletariado el portador privilegiado de esta lógica, el principio de totalidad se confundía con el principio epistemológico del conocimiento de la dinámica histórica del capitalismo desde el punto de vista del proletariado. Fue Lukacs quien extrajo las conclusiones extremas de esta argumentación de Marx y las puso en su forma lógica más pura: la totalidad puede ser percibida sólo desde la perspectiva del proletariado puesto que éste es el sujeto—objeto de la historia. El problema de la verdad se resuelve también por su adscripción a la clase que encarna el curso ascendente de la historia. La verdad es proletaria o no es nada. El rumbo del proceso histórico es sinónimo del desenvolvimiento finalista de la conciencia de clase del proletariado garantizado por las leyes económicas del desarrollo capitalista. Surgía así como una versión 'materialista' de la tesis hegeliana de la identidad procesual de razón e historia, del concepto de libertad y de la realidad social; principio de identidad que seguía siendo en la transformación marxista de la dialéctica hegeliana el meollo del paradigma de totalidad.

En contraste con esta concepción de totalidad, la Ideologiekritik asume que ya no es plausible la idea de una racionalidad central, por lo tanto, la idea de un sujeto que permite la estructuralización interna de la totalidad y su conocimiento conceptual. No es que el principio de totalidad como orientación heurística haya sido abandonado, aunque en especial en la obra de madurez de Adorno se perciba un proceso de cuestionamiento cada vez más radical de este principio. La idea de totalidad es más bien pensada en términos de un principio regulativo de conexión estructural—dinámica de la sociedad, o sea, más en el sentido de una pauta metodológica de análisis y menos en el de una estructura ontológica 26/. Pero el principio articulador que presupone en todo

caso, no es más la lógica de la producción y del centro nodal de una clase—sujeto de la historia. Sin embargo, lo fundamental no es que se plantea una sustitución mecánica del sustrato de la producción en cuanto eje de la totalidad social, sino que *la totalidad* es concebida *como mediación*. Al reasumir este concepto fundamental de la dialéctica hegeliana que en el pensamiento de Marx desempeña un rol esencial (véase los Grundrisse, Introducción donde Marx describe la producción material como mediación de los tres momentos económicos de la producción, consumo y distribución cuyo centro es precisamente la producción), la teoría crítica de la sociedad piensa la mediación en el sentido de una articulación dinámica de esferas y procesos de la realidad social interconectados pero irreducibles entre sí; es decir, como una articulación que no se desarrolla en torno a un eje o en base a un sujeto central y que, por consiguiente, no obedece a *la lógica de la identidad* que es la premisa básica del concepto hegeliano de mediación. En Hegel, para dar un ejemplo, la mediación en la esfera política, es decir, la mediación de la sociedad civil y el Estado, son los estamentos y la constitución. El Estado, objetivación histórica del espíritu absoluto, es totalidad orgánica sólo a través del conjunto de mediaciones que vinculan las distintas esferas de la sociedad civil como la familia con las diversas estructuras políticas. Como principio rector, el Estado es la fuerza articuladora e integradora de lo universal y lo particular en la sociedad civil 27/.

Para Marx, como dijimos, la mediación está fundamentalmente constituida por la producción material y el trabajo socialmente organizado. Teóricamente es la categoría del trabajo el principio de síntesis que permite el conocimiento conceptual de la totalidad social 28/. Si para Hegel todo conocimiento es necesariamente mediado por la dialéctica de sujeto—objeto, el análisis de la totalidad concreta para Marx es una cadena conceptual de mediaciones que refiere la diversidad, la heterogeneidad y la diferencia al momento constitutivo del trabajo. A nivel categorial, aunque no a nivel de los estudios históricos más complejos que siguen una lógica contingente de la intencionalidad de los actores sociales, Marx establece que la identidad de la sociedad capitalista tiene un sustrato material en el trabajo productivo y que sus contradicciones determinan la lógica de conjunto del desarrollo de la sociedad capitalista.

Por el contrario, de acuerdo a una visión más compleja *el concepto de mediación* que hace posible el conocimiento dialéctico de la sociedad, al escapar a la lógica de la identidad prevaleciente en Hegel y Marx, es la relación contradictoria, y heterogénea de elementos y esferas que no se organizan en torno a un centro exclusivo ni se explican por la vía de la reducción a una esfera esencial de otras realidades que serían

apariencias o epifenómenos, sino que se constituyen como tales en la medida que su naturaleza y función histórico-social remiten a su relación con realidades cualitativamente distintas, es decir, a su *relación con la otredad*. Es la oposición y la diferencia de los niveles específicos de la realidad social lo que permite plantear la unidad articuladora diferenciada y no determinista. *La concepción de 'dialéctica negativa'* que está detrás de esta idea de la mediación, abandona precisamente el principio de identidad que domina la metafísica occidental. Y, como veremos, la crítica de la ideología ataca este principio porque es la base misma de lo ideológico y de los mecanismos de ideologización. Como pensar la totalidad no significa más identificar, deducir lo particular y contingente de un concepto universal ontologizado, es decir, reducir las diferencias y contradicciones de lo real a un concepto de identidad (las 'ideas' de Platón, el 'nous' de Aristóteles, el 'yo' de Fichte, el 'Geist' de Hegel, el 'trabajo' de Marx, el 'ser' en Heidegger, etc.), la dialéctica negativa —y por esto es negativa— cambia su orientación teórica y coloca el énfasis en la resistencia a lo idéntico, en la defensa de lo diferente y discontinuo; en otras palabras, privilegia la contradicción y heterogeneidad entre realidad y concepto. Porque no domina más, en efecto, la identidad de razón y concepto y se ha renunciado así a la coerción ejercida por el ímpetu identificatorio y absorbente de la identidad, Adorno entiende la dialéctica conceptual como una *lógica de la desintegración*: "Su movimiento no entiende hacia la identidad de la diferencia de cada objeto con su concepto; más bien sospecha de lo idéntico. Su lógica es la de la desintegración: la figura armada y objetivada de los conceptos que el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí" 29/. De esta manera, la dialéctica deja de ser un movimiento objetivo de lo real separado de las mediaciones subjetivas de la acción y del pensamiento y también deja de ser un método clasificatorio de subsunción a conceptos reificados.

Se trata entonces de pensar la totalidad y la mediación a partir de una dialéctica no sujeta al principio de identidad, no atrapada en el espíritu deducccionista. Esta dialéctica ve la historia no como un proceso sometido a leyes de hierro, puesto que estas pretendidas leyes son desenmascaradas como productos conceptuales cosificados, o como un sistema cerrado y autorregulado de funcionamiento, sino en la perspectiva de un proceso discontinuo y fragmentado en el cual se despliega una *multiplicidad de prácticas y significaciones*, una *pluralidad de sujetos e intencionalidades* que no están sustentadas por la identidad y la reconciliación de razón y realidad. En este sentido, para Horkheimer la historia no tiene razón y adjudicarle 'panteísticamente' autonomía y un carácter de esencia uniforme y substancial no podía ser sino una metafísica dogmática 30/.

Pensando en estos términos, el concepto de totalidad se sometía a una crítica que finalmente culminó en *la renuncia a la acariciada idea de un sujeto central*. Esto, sin embargo, no debe inducirnos a concluir que la Escuela de Frankfurt haya sido una precursora de la 'novedad' del pensamiento de Lacan y Althusser o que haya llevado a las mismas conclusiones que sacó Althusser de su intento de pensar la historia sin sujeto y de criticar a la ideología como una interpelación de los hombres precisamente como sujeto. Me refiero a la reducción estructuralista de los individuos y grupos sociales concretos a simples portadores y efectos de estructuras autonomizadas por lo cual Althusser daba simplemente una versión sofisticada de la versión dogmática del marxismo ortodoxo que era, en efecto, el objeto de la crítica de la Escuela de Frankfurt. El rechazo de la idea de un sujeto central no implica entonces abandonar la idea normativa y regulativa de la autonomía de los sujetos plurales que es, por cierto, un principio normativo fundamental de la Ideologiekritik, pero sí supone desistir de la esperanza de conocer la totalidad, por lo menos, en los términos que fue pensada por Hegel y por su discípulo Marx.

Los resultados que derivan de lo anterior para la estrategia y el método de la Ideologiekritik difícilmente podrían ser exagerados.

3. ESTRATEGIA

El objeto de análisis es genuinamente histórico: la ideología es impensable al margen del proceso de racionalización y secularización de los principios y valores del mundo preburgués. Sin el trasfondo de crisis y sustitución racional de las tradiciones culturales premodernas, la ideología no habría adoptado su característica más peculiar de ser una parte del proceso de racionalización que somete a la sociedad burguesa, a partir de la industrialización y de la creación de las modernas burocracias estatales, a los requerimientos de la racionalidad instrumental. Se pueden diferenciar dos tendencias: una *racionalización* desde abajo y otra desde arriba. Desde abajo surge bajo el modo de producción capitalista una presión de adaptación de las estructuras de la sociedad burguesa en el campo de la organización estatal, de los sistemas educativos, etc. a esta razón que organiza medios con relación a fines preestablecidos. Desde arriba emerge un impulso racionalizador que conduce a la pérdida de la legitimidad de las tradiciones culturales de la religión, la ética, la política, etc. Se impone en ésta disolución lo que Weber llamaba el desencantamiento del mundo. Al perder su validez estas legitimaciones, se proponen otras que nacen justamente de la crítica a las interpretaciones 'irracionales' del mundo. Estas legitimaciones modernas inspiradas en el derecho natural como la teoría

liberal o en el control y la efectividad de las ciencias naturales como en las ideologías cientistas de la actualidad, reclaman para sí el status de verdades científicas inobjetables desarrollando un discurso racional y mantienen, por otra parte, funciones de justificación de las relaciones de dominación existentes que a su manera son sustraídas al análisis y a la discusión en la esfera de la conciencia pública. Es por esta vía que surgen las ideologías en sentido estricto: "ellas sustituyen las legitimaciones tradicionales de la dominación al presentarse con la pretensión de la ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica de lo ideológico. Los ideólogos surgen simultáneamente con la crítica de lo ideológico". En este sentido, afirma Habermas, no puede haber ideologías preburguesas 31/.

Por ejemplo: en los siglos XVII y XVIII se desarrolló en Inglaterra con la democracia liberal, la institución de la opinión pública. Esta era una pieza fundamental del Estado burgués de derecho. La participación de los ciudadanos a través de la discusión libre en el ámbito de la prensa y del parlamento estaba limitada, no obstante su pretendido carácter universal, por el hecho de que la constitución liberal identificaba al ciudadano con el propietario de bienes y recursos.

De acuerdo a la ideología liberal, el hombre libre era sustancialmente el propietario. De esta manera, los intereses de los propietarios llegaban a confundirse con los intereses universales de la humanidad. Habermas destaca, sin embargo, que esta ideología era más que una ideología; ella contenía un principio irrenunciable de verdad: la idea de la disolución de las relaciones de dominación mediante la constitución de un orden político abierto a discusión y a la toma de decisiones que atañen al conjunto de los ciudadanos. Esta idea representa un momento de trascendencia sobre las limitaciones sociales de la realidad fáctica y colocaba a la ideología liberal en contradicción con la realidad social que a su vez legitimaba 32/.

La estrategia de la Ideologiekritik se deriva de lo que habíamos llamado la doble y contradictoria naturaleza de la ideología, y tiene en el ámbito de ampliación del campo analítico fundamentalmente *tres objetivos*: 1. La crítica de la función política y social de las ideologías tomando en cuenta sus alteraciones en el proceso de transformación de la sociedad contemporánea; 2. La crítica del rol constitutivo del sujeto cognoscente, o sea de la constitución subjetiva de lo real; 3. La crítica de lo ideológico y de los mecanismos conceptuales de ideologización. Como es fácil comprobar, esta estrategia no se limita prioritariamente a explicar la función político-social de las ideologías en su sentido más general de encubrir en la lucha política intereses particulares y justificar la sociedad existente en nombre de intereses universales. Desarrollada sobre todo por Horkheimer y Marcuse, la crítica de

estas funciones ideológicas se basa esencialmente en *el principio de confrontación y contrastación de la ideología y la realidad factual*. Horkheimer trata de demostrar las inconsistencias de la ideología burguesa y sus discrepancias con la realidad social y afirma que las ideas con que la burguesía explicaba y legitimaba su propio sistema —el intercambio equitativo, la libre competencia, la armonía de los intereses, etc.—, revelan su contradicción interna y precisamente su función ideologizante 33/. Una de las obras principales de Marcuse, por su parte, se dedica a estudiar la función ideológica del marxismo en la Unión Soviética destacando la transformación de la teoría marxista en una ideología de dominación 34/.

La novedad intrínseca de la estrategia radica más bien en *la crítica a la construcción conceptual de lo ideológico y a los mecanismos de ideologización*. Para llevar a cabo esta tarea, la Ideologiekritik se orienta básicamente en la crítica immanente, es decir, en un análisis de las premisas no cuestionadas por las ideologías, de sus contradicciones y rupturas internas y en la demostración de sus contenidos de verdad a través de sus inconsistencias. En la "Dialéctica Negativa" el punto de partida para Adorno es la liquidación de las construcciones idealistas de la filosofía en cuanto pensamiento ideológico descifrando el carácter identificatorio y reduccionista y la conciliación de lo conceptual y lo real. La Ideologiekritik es, por esta razón, mucho más que un expediente externo o un análisis de las funciones sociales de las ideologías que no atañen a los principios internos de su construcción. Se trata de una *crítica a la lógica predominante del pensamiento metafísico y científico* desde la Ilustración e incluso desde la filosofía griega. Y, como dijimos anteriormente, esta lógica responde al principio de identidad que es *la forma originaria de la ideología*. Adorno sostiene que la identidad misma se convierte en instancia de una doctrina de la acomodación y que debido al interés común del pensamiento teórico y de la ideología, *La Ideologiekritik no es algo periférico ni un problema específico de la ciencia, limitado al espíritu objetivo y a los productos del subjetivo, sino algo filosóficamente central como crítica de la misma conciencia constitutiva* 35/.

La crítica immanente procede entonces mediante el análisis del escamoteo cometido por la ideología, del rol constitutivo del sujeto. La ideología como la metafísica transfigura sus nociones y conceptos en realidades objetivas inmediatas; de ahí que la crítica de la ideología busque descifrar las dicotomías que produce un pensamiento orientado en la unidad plena y que soslaya, por esta razón, las mediaciones subjetivas y objetivas del proceso cognoscitivo. *La crítica immanente* no es otra cosa que la insistencia en las mediaciones enterradas por la ideología, en la necesidad de reconstrucción de estas media-

ciones. Al contrario de lo que haría una crítica dogmática, la crítica inmanente como autorreflexión de la conciencia cognoscitiva penetra en la estructura interna de su objeto sin prejuzgar su falsedad o verdad y su relación cognitiva con lo real. En la medida que la crítica inmanente no opera por la subsunción dogmática de la ideología a un principio externo, ella reconoce la pretensión de su objeto. En otras palabras, la crítica encuentra sus pautas normativas al interior de su propio objeto. Cuando Marx, tomando la concepción de Locke como fundamento filosófico—ideológico de la economía política inglesa, 36/ confronta los principios liberales con el hecho de que no correspondían con la organización fáctica de la sociedad, despeja las contradicciones internas de los propios principios liberales. Pero el descubrimiento de estas contradicciones se logra según Marx demostrando la génesis interna, la necesidad de la emergencia y la significación peculiar de estos principios liberales. Estas características de la crítica inmanente las resumió Marx en el concepto de “crítica verdadera” 37/. Crítica verdadera porque responde a la historicidad y lógica propia de su objeto.

Sin embargo, la crítica inmanente no agota la esencia de la Ideologiekritik, es decir, no se restringe a la confrontación de los principios de la ideología con la realidad. Si se detuviera en la consideración interna de las normas de la ideología, caería en la dependencia de su objeto. Pero se trata de *rebasar la inmanencia de la lógica interna de la ideología* en dos dimensiones: poner en cuestión tanto las pautas normativas como la necesidad de la misma existencia de su objeto, la ideología. En la versión de Adorno, la crítica de la ideología trasciende la normatividad y la realidad fáctica de la sociedad en la medida que posee un fundamento normativo propio que es interno y externo a la ideología que cuestiona. Es esta *normatividad autónoma* la que le permite cumplir una función crítica de carácter proyectivo y anticipativo. La teoría social que subyace a la Ideologiekritik implica justamente un concepto de sociedad que sirve de norma crítica, y este concepto es la idea de una asociación de sujetos libres y autónomos con miras hacia una vida mejor. *El concepto normativo de sociedad* sería el supuesto central de la Ideologiekritik, un concepto que permite en efecto la crítica de situaciones sociales dadas ‘como si fueran naturales’ 38/. La dimensión anticipatoria nace de este concepto normativo y fundamenta la orientación trascendente de la crítica de las ideologías. *Crítica inmanente y trascendente* son *dos vertientes de un mismo procedimiento*. No hay demostración más clara de este entrelazamiento, aunque bajo la premisa de la reconciliación idealista de concepto/norma y proceso histórico, que la argumentación de Marx en torno al fenómeno de la alienación de los individuos en la sociedad burguesa. Marx afirma enfáticamente que la alienación se debe a que el individuo

social libre no es 'aún' el punto de partida real de la sociedad. Así la norma fundamental de la crítica trascendente, el individuo libre, deviene en principio teleológico de la sociedad de tal manera que se invierte además la relación entre realidad fáctica y norma crítica. Esta anticipa el proceso histórico porque se supone que es inmanente al mismo y refleja su curso interno. En Marx la crítica de la sociedad burguesa presume la existencia de una 'fuerza normativa' en el proceso real, 38b/ una premisa que la Ideologiekritik no acepta por las razones ya discutidas. La crítica de la ideología desarrolla su estrategia finalmente con el objetivo de destruir mecanismos de ideologización conectados a la falacia del sujeto constitutivo y al desconocimiento de las mediaciones. Este es un problema sustancial porque no se trata sólo de saber qué es la ideología, cuál es su genealogía o qué efectos produce social y políticamente, sino de saber cómo se produce la ideología, cuáles son las formas de ideologización del pensamiento teórico y de la acción social, en fin, cómo y por qué se llega a la ideología y a lo ideológico como realidad que atraviesa el conjunto de las prácticas sociales.

Recogiendo los resultados de la crítica de Marx, pero también de la de Nietzsche y Freud, la versión analítica elaborada por Adorno hace un estudio sutil de los mecanismos de ideologización. Sabemos que Marx no analiza en profundidad los procedimientos lógicos mismos de la ideologización de las teorías, sino más bien las raíces genéticas de las ideologías (la división del trabajo, de la sociedad en clases, etc.). Pero esto no quiere decir que no se hayan rescatado los importantes mecanismos ideológicos que el joven Marx desmontó en su crítica a Hegel: la inversión del concepto como producto subjetivo en origen ontológico, la reducción de lo real a momento de una totalidad absoluta, la absolutización de las determinaciones lógicas en determinaciones ontológicas, la conversión de lo condicionado y mediado en principio de determinación absoluta, el 'misticismo panteísta' de la deducción de la realidad histórica a partir de los conceptos ontologizados, y la abstracción o concepción deformada de la historia 39/.

Sin embargo, recién gracias a la crítica desmitificadora de Nietzsche al pensamiento idealista occidental, que en muchos sentidos cala más hondo que la de Marx, es posible entender los mecanismos internos de ideologización tal como la concibe la Ideologiekritik adorniana. Bástenos recordar que Adorno recoge principalmente los resultados de la demoledora crítica de Nietzsche a los 'prejuicios' de la filosofía donde denuncia los "cuatro grandes errores": el error de la confusión de la causa con la consecuencia, el error del principio de causalidad autogenerada (Dios como causa sui, el "sujeto"; la "sustancia", la "voluntad" como causas), el error de las causas imaginarias y el error de la voluntad libre 40/.

Adorno resume y profundiza los argumentos del joven Marx y de Nietzsche: *los mecanismos lógicos de ideologización están relacionados con la lógica de la identidad*. Es en base a ésta lógica que se reifican y se automatizan los conceptos, que se reduce lo particular a lo universal—conceptual, que se crea la apariencia de los orígenes absolutos de las cosas, que se explica la historia en función de fines últimos, que se generaliza y absolutiza una perspectiva parcial en una óptica totalizadora quasi divina, que se desconoce la historicidad de la realidad y del conocimiento. Los mecanismos de inversión y reducción, de deducción y determinación absoluta, de la causación original, etc. se remiten a una lógica rígida de la identidad que no reflexiona sobre sus operaciones de abstracción. Precisamente en la medida que estos mecanismos operan en forma casi natural y no ponen en cuestión sus fundamentos y reglas operativas, el pensamiento y la acción inspirada en la lógica de la identidad se paralizan y autoclausuran; disuelven además la realidad histórica en conceptos tautológicos soslayando lo heterogéneo, fragmentario y contingente. Podría concluirse entonces que lo ideológico no se constituye sólo por el condicionamiento y sometimiento de las ideas y prácticas a estructuras e intereses sociales. El análisis genético de las condiciones históricas o de los efectos sociales de las ideologías no es suficiente. En todo caso se hace necesaria *la crítica de la racionalidad específica de las formas de ideologización* que es irreducible a su condicionamiento genético. En resumen, al combinar el procedimiento desmitificador en los tres niveles de la función social, del rol del sujeto constitutivo y de los mecanismos de ideologización, la Ideologiekritik permite abordar dialécticamente la relación contradictoria de la sociedad y las ideologías y, escapando a los reduccionismos economicista y clasista que viciaron el análisis marxista, abre las posibilidades de un análisis de las ideologías genético, funcional y estratégico.

Se puede afirmar que *el objetivo esencial* de la Ideologiekritik es eminentemente *estratégico*: el análisis debe descifrar las ideologías o contenidos ideológicos tomando como punto nodal de referencia las relaciones de dominación. El componente estratégico significa en este sentido que se descubre *la lógica de la dominación como ideología y productora de ideologías*. Esta lógica no es simplemente la de la dominación 'externa', es decir, político—estatal o jurídica; no se trata exclusivamente de la dominación y represión ejercidas por clases y grupos dominantes sobre otros dominados, o de la violencia institucional o la explotación económica. En todo caso se refiere también y quizás en lo fundamental, a una lógica de dominación 'interna'. Esta perspectiva teórica, inédita en el pensamiento marxista, se abre a partir de la integración de las ideas centrales del psicoanálisis de Freud a la

teoría crítica de la sociedad. El problema no consistió en yuxtaponer o hacer una síntesis de Marx y Freud, sino en utilizar hipótesis y conceptos que, por tener relación con ciertos supuestos de la teoría de Marx, permitían su aplicación en el análisis crítico de las ideologías. La ampliación del estudio de la dominación a su dimensión interna psieológica y psicosocial no remitía a Marx, pues Freud había sido el descubridor de los mecanismos como el de la introyección e internalización por los cuales la dominación era sostenida y reproducida por las mismas necesidades afectivas de los individuos. Fue en virtud de la innovación teórica de Freud que la Escuela de Frankfurt y, sobre todo, Marcuse consideraban la teoría freudiana como una pieza fundamental de la crítica de las ideologías y como una teoría política radical 41/. En efecto, el análisis ideológico—crítico de las instituciones como la familia, de los movimientos de masa como el fascismo alemán y de los prejuicios sociales como el antisemitismo, o de la desublimación represiva en el capitalismo avanzado, para dar algunos ejemplos, serían impensables sin las hipótesis freudianas.

También la teoría de Habermas sobre la intersubjetividad comunicativa y su función ideológico—crítica deben verse en la perspectiva abierta por Freud. Habermas otorga al psicoanálisis una relevancia metodológica insustituible pues sería un ejemplo notable de ciencia que exige de suyo una autorreflexión metódica. El psicoanálisis sería una forma de interpretación de contextos comunicativos distorsionados por efecto de mecanismos represivos institucionalizados. Metateoría de lo social, el psicoanálisis hace posible plantear el problema de la dominación y de la ideología en el sentido de la comunicación distorsionada. Freud vislumbra la conexión entre dominación e ideología al nivel de los individuos y de las instituciones; una problemática, por cierto, que fue ajena a los ojos avisores de Marx y de Engels, y al marxismo ortodoxo. El mecanismo psicológico de la racionalización por el que las ideas sirven para encubrir los motivos reales de la acción significa a nivel de la acción colectiva no otra cosa que el fenómeno de la ideología. Estableciendo correspondencias e interacciones entre el plano individual y el social, la Ideologiekritik puede entonces reconocer en los mecanismos de Ideologización modalidades interconectadas de dominación externa e interna que reprimen e impiden la intersubjetividad libre de coacción, es decir, una comunicación no distorsionada. Así en el enfoque de Habermas la Ideologiekritik deviene en una estrategia de análisis de la comunicación reprimida 42/.

4. INTERPRETACION HERMENEUTICA Y EXPLICACION CAUSAL: LA CONCEPCION METODOLOGICA—EPISTEMOLOGICA

Recordemos que el concepto de ideología y el de crítica de la ideología se sustentan sobre la premisa de la no—identidad y no—correspondencia entre el significado subjetivo y el significado objetivo o verdad no—intencional de las prácticas sociales. Una obra cultural o una política no pueden ser juzgadas exclusivamente desde el punto de vista de sus condicionamientos de origen, de sus motivaciones e intereses conscientes. La perspectiva de una dialéctica no aprisionada en el principio de totalidad articulada jerárquicamente suscita, como veíamos, el problema de la multidimensionalidad de las significaciones subjetivas y objetivas y de la imposibilidad de determinarlas a priori. Si se abandonan los esquemas ontológicos y teleológicos, desaparecen las falsas garantías sobre el sentido de la historia y empieza a perfilarse un *horizonte de fragmentariedad y contingencia* que es el *ámbito de necesidad y posibilidad de la Ideologiekritik*.

El rigor, el enfoque metodológico y epistemológico del análisis crítico de lo ideológico está inscrito en una dialéctica abierta y negativa que concibe el proceso histórico como el desarrollo de significaciones polivalentes en el cual no hay totalidad organizada en torno a un sujeto central pero sí una *indeterminación esencial* del sentido de la acción social y de la racionalidad de las estructuras sociales. Esto nos remite al agudo pensamiento de Merleau—Ponty: "*Le sens de l'histoire est . . . á chaque pas menacé de dévier et a besoin d' être sans cesse réinterprété. Le courant principal n' est jamais sans contre-courants ni tourbillons. Il n'est pas même donné comme un fait. Il ne se révèle qu'á travers des asymétries, des survivances, des diversions, des regressions, il est comparable au sens des choses perçues, á ces reliefs qui ne prennent forme que d'un certain point de vue et n'excluent jamais absolument d'autres modes de perception. Il y a moins un sens de l'histoire qu'une élimination du non—sens*" 43/. Se impone una conclusión de esta argumentación: el sentido de las acciones está siempre en status nascendi, no existe nada preestablecido.

Que la Ideologiekritik se desenvuelva como crítica inmanente y trascendente quiere decir que en el plano metodológico su procedimiento consiste en *la combinación sistemática de la interpretación hermenéutica y la explicación causal*. Esto sugiere además que existe una correspondencia directa, por un lado, entre crítica inmanente e interpretación hermenéutica y, por otro lado, entre crítica trascendente y explicación causal.

La interpretación hermenéutica, que es el método de la crítica immanente, se transforma en elemento metodológico sustancial. Sería erróneo, empero, pensar que se trata de la integración de la concepción hermenéutica 'clásica' de Dilthey o de la versión más compleja de Gadamer. La recuperación de la dimensión hermenéutica tiene que ver más bien con una crítica al idealismo hermenéutico de Dilthey y Gadamer; crítica que pone en duda la tesis de que la actividad interpretativa se inserta en una tradición lingüística y cultural insuperable en cuanto horizonte de posibilidades de sentido para el intérprete. En la hermenéutica de Gadamer, la realidad social e histórica está organizada lingüísticamente y mediada simbólicamente 43b/. De ahí que los hechos, los objetivos y los datos de las ciencias sociales sean en el fondo significaciones que requieren la interpretación y no son susceptibles de explicaciones causales y funcionales. Para la hermenéutica el sentido de las acciones y de los productos históricos constituye lo verdaderamente real. La mediación de las significaciones —el horizonte del lenguaje, la tradición cultural— deviene en el fundamento determinante de la realidad histórica; el sentido de la intersubjetividad converge con el de los contextos objetivos en los que se desenvuelve la práctica social. En cierta manera, una sociología inspirada en la hermenéutica que absolutiza el lenguaje en sujeto de forma de vida y de la tradición, renueva la premisa idealista de que la conciencia articulada en el lenguaje determina la práctica social. La hermenéutica desconoce entonces la posibilidad del análisis de la interpretación de los individuos o grupos sociales en términos de explicación de sus contenidos ideológicos; y esto ocurre porque establece una identidad entre significación subjetiva y objetiva, y pone en entredicho el supuesto de la Ideologiekritik de que es posible y necesario reconstruir el sentido objetivo, la verdad no-intencional de los procesos históricos que se impone por encima de la conciencia y voluntad de los individuos y grupos, puesto que lo que estos piensan del sentido de sus prácticas no corresponde necesariamente a la significación de los hechos y los resultados a que dan lugar. Por cierto, la interpretación hermenéutica que despliega la Ideologiekritik es irrenunciable porque no hay ningún otro acceso adecuado al estudio de la realidad social que el de las mediaciones de significación a través de las cuales se constituye el proceso histórico. La conciencia y la voluntad de los actores sociales no son meros reflejos o accesorios de 'leyes objetivas' que se convirtieron en su momento en Ersatz de la voluntad divina. Sin embargo, la Ideologiekritik sostiene que el contexto de la intersubjetividad lingüística y de las mediaciones de significación están insertos en un contexto constituido por coacciones de la realidad a nivel interno y externo y que se manifiestan en la realidad del trabajo y de la do-

minación. Por estas razones el nivel hermenéutico de la Ideologiekritik pasa al nivel de la explicación causal. La lógica intencional de los actores sociales está mediada por una lógica de las estructuras objetivas que no son el simple resultado de aquella. Se pasa entonces de un nivel de la interpretación, de la comprensión del sentido subjetivo de la intersubjetividad al sentido del contexto objetivo de las estructuras políticas, económicas, culturales. Este contexto objetivo no está mediado y constituido sólo por la dimensión simbólica, significativa del lenguaje y del discurso —éste el quid pro quo de la sociología comprensiva a la Winch y también de la teoría de Laclau—44/, sino por las dimensiones objetivas del proceso de trabajo y de la dominación que no pueden ser reducidas y disueltas en las significaciones discursivas 45/. La Ideologiekritik desentraña la dependencia de la interacción simbólica con respecto a las situaciones fácticas de la dominación y más bien destaca que el propio lenguaje es un 'medium' de la dominación y sirve en los hechos para la legitimación de relaciones de violencia organizada. Por lo tanto, la reflexión crítica es una condición necesaria pero no suficiente para la superación de estas relaciones. La ideologiekritik refuta el falaz argumento de que la lucha social es un combate de discursos y de que una praxis transformadora sea el resultado de la intervención discursiva 46/.

De lo dicho se infiere fácilmente que la Ideologiekritik representa metodológicamente una integración sistemática de la interpretación (Verstehen) y la explicación (Erklären) y estratégicamente una reflexión crítica de los procesos, resultados y situaciones objetivas no-intencionales, fácticas; una reflexión que persigue el objetivo de destruir precisamente la fuerza y la represión que ejercen estas situaciones en la conciencia y los actos de los individuos y grupos. A este nivel puede ser plausible la analogía establecida por Habermas y Apel entre el psicoanálisis y la Ideologiekritik. Esta sería una terapia en la dimensión de la dialéctica social, aquella una terapia que permite la reflexión y superación de los motivos e impulsos inconscientes.

Ambas tendrían como finalidad eliminar las causas de la comunicación distorsionada y superar los obstáculos institucionales que se oponen a la interacción comunicativa pues son condiciones y resultados a la vez de las relaciones de dominación. En este sentido, la Ideologiekritik trata de descubrir una dimensión oculta, una *gramática profunda de la interacción social*. 47/ Su estrategia se dirige a la 'desnaturalización' de la historia, a la liquidación del poder que ejercen las 'leyes objetivas' sobre la acción de los hombres, que son en sí misma resultados del pensamiento ideológico.

También creo que queda claro que la concepción de Ideologiekritik significa un serio cuestionamiento de los supuestos epistemo-

lógicos del materialismo histórico que provocaron el desplazamiento hacia el objetivismo y determinismo de la teoría dialéctica, caída que se cristalizó sobre todo en la concepción de leyes 'naturales' del desarrollo histórico y en el descuido y hasta en la omisión de la problemática postidealista del sujeto y de la subjetividad en la teoría del Marx maduro 48/. Regresión que, por otra parte, hace posible la confusión de Marx y del marxismo ortodoxo entre crítica de la economía política con el status teórico de las ciencias naturales.

5. VERDAD Y NORMATIVIDAD

La estrategia de la Ideologiekritik que responde a la contradictoria naturaleza de la ideología, no puede ser ingenua ni neutral. Como toda operación crítica de conocimiento supone distancia y ruptura en relación a sus objetos; la distancia y la resistencia que es el ambiente de un pensamiento que pone en cuestión la facticidad de la realidad social y no cede a la normatividad de lo fáctico. En la medida que la Ideologiekritik trasciende el tono descriptivo o reduccionista del análisis y refuta la racionalidad imperante de la sociedad, está planteando principios normativos y conceptos anticipativos que constituyen el marco 'trascendental' de las condiciones de posibilidad del trabajo crítico. Estos principios y conceptos son *los 'a priori' históricos de la Ideologiekritik*: el interés cognitivo de emancipación, la concepción consensual no-ontológica e histórica de verdad, la racionalidad de la praxis social como el proceso y objetivo de una intersubjetividad comprensiva libre de coacciones; la idea de sujetos libres y autónomos, de la sociedad como asociación de individuos libres, para nombrar sólo los más importantes.

Ahora bien, estos 'a priori' no sólo elevan una pretensión de racionalidad y verdad, sino que se sustentan sobre una específica concepción de verdad que es el correlato teórico fundamental que permite la orientación regulativa de la teoría y de la Ideologiekritik. Hablar en el campo de la sociología funcionalista o sistémica o en el campo de un marxismo dogmático, en los cuales la cuestión de la verdad se resuelve por la vía de su adecuación, funcionalización e identificación al orden fáctico o como simple prolongación de lo dado, suena a una penosa desviación metafísica y a una vana y nostálgica pretensión irracional. Pero la problemática de la verdad constituye una referencia regulativa, un principio directriz irrenunciable, pensados no en términos de una posición o acto de fe dogmáticos sino en el sentido de una búsqueda histórica que ya no está más determinada por las intenciones idealistas de una teleología de la reconciliación y armonía absoluta de los hombres en la historia.

Se puede dilucidar esta problemática de la verdad exponiendo el carácter de los principios normativos que sirven de base a la Ideologiekritik. En primer lugar, es necesario destacar que son conceptos regulativos; es decir, no reclaman un status ontológico de verdad, no asumen un carácter aristotélico—hegeliano. Más bien recuperan la perspectiva kantiana de que los conceptos son reglas de estructuración cognitiva de la realidad, pero sin aceptar la idea también kantiana acerca de la existencia de un universo categorial arquitectónico inmutable (las categorías del entendimiento). En segundo lugar, se conciben estos principios como productos del proceso histórico, como un nivel de la conciencia alcanzado en un proceso de aprendizaje a través de las experiencias históricas. Por esto, no son principios que descienden del cielo ni poseen un fundamento ontológico que garantice su realización teleológica; representarían más bien condiciones de posibilidad de la crítica y de la emancipación práctica. Sin embargo, el carácter 'trascendental' de los principios normativos y regulativos aluden a principios empíricos y apuntan a su materialización histórica en la práctica social. De acuerdo con esto el concepto dialéctico de verdad que subyace a la Ideologiekritik no puede mantenerse dentro de un esquema ya sea ontológico (la verdad en el sentido clásico de correspondencia) o funcionalista y sistémico (la verdad como estabilización funcional, producción pragmática de certidumbres). En todo caso, el concepto de verdad implica una relación con el proceso histórico que es el de un proyecto de realización marcado por el peligro de las tendencias predominantes de la racionalidad instrumental y de la burocratización de la sociedad; está entonces condicionado por procesos contingentes que no pueden ser soslayados por enfoques de tipo evolutivo y determinista.

Es importante advertir que, más allá de esta delimitación negativa de la verdad, se planteó en la Escuela de Frankfurt una discrepancia nada desestimable. Reacio a fundamentar el carácter normativo de los principios esenciales de la teoría crítica de la sociedad, Adorno defendía una concepción de *verdad objetiva* que no implicaba una teoría de la subjetividad como en el pensamiento de Habermas. En cuanto idea universal y necesaria, la verdad era según Adorno una "constelación" subjetiva y objetiva que precedía al intento teórico y práctico de actuar de acuerdo con una racionalidad sustantiva de emancipación individual y social. Así como el éxito pragmático de una teoría o una política en la historia no es criterio de corroboración de la verdad, así tampoco podía ser el consenso intersubjetivo en torno a determinadas cuestiones el criterio de verdad. Por esto escribía Adorno: "La inmediata comunicabilidad a cualquiera no es el criterio de lo verdadero. Ahora que todo

paso hacia la comunicación vende y falsea la verdad, es preciso resistir a la coacción casi universal que hace confundir lo conocido con su comunicación e incluso poner a éste por encima. Todo lo que es lenguaje padece entre tanto bajo esta paradoja. La verdad es objetiva y no plausible. Por poco que inmediatamente agrada a algunos y por mucho que precise de la mediación subjetiva, su trama es index sui, como ya lo reclamó Spinoza. 49/ En otras palabras, la verdad requiere el conocimiento y la experiencia de los sujetos en su situación histórica pero como es objetiva los precede como posibilidad objetiva.

También Marcuse sostenía una concepción presubjetiva de la verdad. Polemizando con la idea de Habermas que el principio normativo de la intersubjetividad libre es el principio básico de lo racional y de organización de una sociedad libre, Marcuse afirma el fundamento antropológico de la esencia racional e instintiva del hombre. Es más, Marcuse, apoyándose en la teoría freudiana, construye un puente entre el concepto de razón y el principio freudiano del eros y concibe lo racional como la tendencia de superación de las energías destructivas. No es la intersubjetividad la base antropológico—trascendental de la racionalidad, como sugiere Habermas, sino la razón enraizada en la estructura racional—libidinosa del ser humano, la condición de posibilidad antropológica de la intersubjetividad 50/. Este debate se origina, en efecto, en las distintas maneras de concebir la verdad. Para Habermas toda la teoría de la intersubjetividad se basa en la concepción consensual de la verdad. La verdad objetiva y plausible (Adorno) deviene en Habermas en la racionalidad de un consenso intersubjetivo logrado por la comunicación irrestricta. Lo verdadero no es principio preconstituido al margen de la intersubjetividad y, por ello, sólo puede lograrse a través de una puesta en libertad (Freisetzung) de la comunicación 51/. Postulando que la verdad histórica es un “consenso fundado en el lenguaje de la experiencia objetiva”, Habermas da justamente un giro lingüístico a la Escuela de Frankfurt con el objetivo de elaborar otra vía de acceso al problema de la fundamentación y justificación de las bases normativas de la teoría crítica y de la Ideologiekritik.

Por cierto, el intento de Habermas significa una importante alternativa para encarar *la reconstrucción de la racionalidad crítica y normativa*. Podría afirmarse que es el resultado de una experiencia que rompe con la insuficiencia de una teoría articulada en torno al concepto de razón sustantiva o verdad objetiva que sustentaban los fundadores de la teoría crítica. No obstante las dificultades intrínsecas que suscita el enfoque trascendental de Habermas, nuestra época postidealista y postontológica parece obligar a la reflexión de la inter-

subjetividad, es decir, a considerar una dimensión en la que se ubican las transformaciones cruciales del proceso histórico. En todo caso, la Ideologiekritik requiere esta perspectiva si el objetivo es descifrar el sentido de la acción social frente a estructuras políticas, económicas, ideológicas autonomizadas de la sociedad. En virtud de esta *necesidad de replantear la intersubjetividad*, la Ideologiekritik precisa igualmente una conciencia clara de los paradigmas de conocimiento científico que preconstituyen la naturaleza del objeto y de la orientación cognoscitiva en los procesos de investigación. Habermas hizo por esto un importante esfuerzo de discernimiento de tres paradigmas distintos de correlación entre interés y conocimiento: el interés cognoscitivo de carácter técnico que predomina en las ciencias analítico-empíricas, el interés cognoscitivo práctico que guía el enfoque de las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés cognoscitivo emancipativo de la teoría social crítica 52/. Y es, por cierto, este interés el que orienta la labor teórico-política de la Ideologiekritik.

6. RELEVANCIA ACTUAL

Este trabajo ha puesto deliberadamente el énfasis en lo que me parece son los aspectos fuertes de la concepción de la Ideologiekritik. Es obvio que no debemos caer en la tentación de creer que es un sistema cerrado, sin fisuras y absolutamente consistente. No hay teoría que lo sea y menos lo es un pensamiento que rechaza “a limine” cualquier pretensión de sistema y que busca más bien el sentido de lo racional y crítico en la capacidad de la teoría para sacudir lo que se da por supuesto y superar los límites e insuficiencias de las corrientes contemporáneas del pensamiento. Como toda teoría dinámica, la teoría crítica de la sociedad si expone a las contradicciones y ambigüedades del proceso histórico y de la naturaleza de la sociedad que trata de aprehender. Si la teoría es —siguiendo a Hegel— el tiempo captado en conceptos, mal se puede aspirar a la plena identidad y homogeneidad. Lo que hasta ahora hemos expuesto, obedece sobre todo a la intención de explorar tendencias y potenciales cognitivos de relevancia, dejando de lado los aspectos ‘deficitarios’ de la teoría de la Escuela de Frankfurt que tienen que ver fundamentalmente con la filosofía de la historia subyacente a la concepción de la “Dialéctica de la Ilustración” y con la teoría de la sociedad unidimensional. Señalemos algunas de las inconsistencias que tienden a bloquear el carácter dinámico y crítico de la teoría: 1. la inversión de la filosofía de la historia de Hegel por lo cual el proceso histórico se convierte en proceso de irrefrenable cosificación, mistificación y destrucción de la

naturaleza exterior e interior del hombre; 2. la absorción de la ideología por la propia realidad social en el curso de un proceso de total alienación y burocratización; 3. la unidimensionalidad de la sociedad en la perspectiva de la racionalidad instrumental y de la burocratización del mundo y de la tendencia al totalitarismo; 4. la consecuente contención y eliminación de las alternativas de oposición al sistema tecnológico-industrial de la sociedad moderna; 5. la tendencia de la reflexión crítica a escapar a la perspectiva dialéctica de la negación determinada y a convertirse en negación total del mundo contemporáneo y 6. el desplazamiento a un tipo normativo-trascendental de la Ideologiekritik descuidando el paradigma de una crítica pragmática y hermenéutica de las ideologías que sirva de orientación a la práctica social.

No obstante estas tendencias, creemos que la Ideologiekritik posee una actualidad considerable en vista de algunos problemas esenciales que se plantean en el mundo contemporáneo. En primer lugar, habría que destacar en el campo político la cuestión nodal del poder concentrador del Estado frente a la sociedad civil, las tendencias burocrático-totalitarias y autoritarias en los sistemas políticos imperantes, las tendencias de involución y desmontaje de las democracias representativas en ciertos países capitalistas avanzados, la esclerosis del poder estatal monopólico y la total ideologización del marxismo en los sistemas estatistas del "socialismo real". En segundo lugar, sobresale el peligro que entraña cultural y políticamente el predominio de la racionalidad tecnológica en los enfoques funcionalistas y sistémicos que avanzan en ambos sistemas políticos sometándose plenamente a la lógica del poder. En tercer lugar, es visible la crisis cultural de los valores de la sociedad burguesa que se manifiesta en la revocación o funcionalización de los ideales democráticos, en la emergencia de corrientes conservadoras que pretenden enfrentar la crisis de la 'modernidad' con un pre- y antimodernismo secante y en el fortalecimiento de los movimientos sociales feminista, ecologista, antinuclear que problematizan la concepción del mundo, los valores de la vida cotidiana, etc. en el mundo moderno. En cuarto lugar, la articulación institucional de la actividad científica con el poder estatal y la consecuente "finalización" de la ciencia mediante objetivos fijados por el Estado ^{53/}. En quinto lugar, la crisis de la racionalidad científica, de los fundamentos conceptuales y de los paradigmas de la ciencia moderna.

Sería falso afirmar que estos problemas son privativos de las sociedades industriales avanzadas y que en América Latina tendrían ninguna o poca vigencia. Sin embargo, si observamos ciertas cuestiones que se plantean en el ámbito de la ciencia política, para tomar un ejemplo, podríamos comprobar lo contrario.

La importante discusión sobre democracia y socialismo que tiene lugar actualmente en América Latina revela, por lo menos, la gran inquietud por las limitaciones e insuficiencias de los paradigmas científicos tradicionales y la urgencia de elaborar alternativas críticas. Se advierte con insistencia (Cardoso, Lechner, Portantiero, Laclau entre otros), la necesidad de construir alternativas teórico-políticas de la democracia y la libertad, alternativas que suponen una labor crítica, una proyección 'utópica' 54/. Se hace patente que para atacar esta problemática de gran envergadura, es indispensable llevar la reflexión hacia cuestiones como la genealogía de los sujetos políticos, el análisis de la dimensión simbólica de la realidad social, la formación de nuevas culturas políticas, el control democrático del Estado, la representación política, las estructuras de las mediaciones políticas, la reconsideración del rol de las organizaciones como los partidos y los sindicatos, la proyección de una utopía socialista a través del contraste con el "socialismo real" e incluso la problematización de ideas ilusorias como la de sociedad sin Estado y sin política 55/. Esta problemática exige, en efecto, un análisis crítico de las ideologías contemporáneas en el campo político y cultural, un examen que supere una serie de falacias entre las cuales se encuentra la gran falacia del "socialismo real".

NOTAS

- 1/ Cf. Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1966.
- Ernest Bloch: *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
- Ernest Bloch: *Durch die Wüste*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
- 2/ Michel Foucault: *Microfísica del poder*, Ediciones la Piqueta, Madrid, 1978, p. 181s.
- 3/ Cf. Albrecht Wellmer: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.
- Oskar Negt: *Il Contributo antidogmatico della Scuola di Francoforte*, en: *Critica Marxista*, marzo-abril 1979, N° 2, Roma.
- 4/ Fernando Henrique Cardoso: *Régimen político y Cambio Social*, en: Norbert Lechner (comp.), *Estado y Política en América Latina*, Ed. Siglo XXI, México, 1981, p. 272.
- 5/ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1960, p. 9.

- 6/ Cf. Jürgen Habermas, Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, en: Theorie und Praxis, Luchterhand Verlag, Frankfurt 1963, p. 162ss.
- 7/ Theodor W. Adorno: Introducción a La disputa del positivismo en la ideología alemana, Ed. Grijalbo, México, 1973, p. 31.
- 8/ Cf. Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1956; Theodor W. Adorno, Dialéctica negativa, Taurus, Madrid, 1975.
- 9/ Marx Weber: Der Beruf zur Politik, en: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, Kroner Verlag, Stuttgart 1956, p. 170.
- 10/ Cf. Paul Ricouer: Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen, en: Hans-Georg Gadamer y Gottfried Boehm, Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, p. 83ss.
- 11/ Walter Benjamin: Ursprung des Deutschen Trauerspiels, cit. por Susan Buck-Morss, Origen de la dialéctica negativa, Ed. Siglo XXI, México, 1982, p. 169.
- 12/ Karl Marx: Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, en: Frühschriften, Kroner Verlag, Stuttgart 1953, p. 208.
- 13/ Cf. Emilio de Ipola: Ideología y discurso populista, Folios Ed., México, 1982, p. 132s.

- 14/ Cf. José Nun: La rebelión del coro, en: Nexos, Nr. 46, oct. de 1981, México.
- 15/ Cf. Martin Jay: La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt, Taurus, Madrid, 1974.
- 16/ Theodor W. Adorno: Ästhetische, Theorie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, p. 336s.
- 17/ Theodor W. Adorno: Versuch, das Endspiel zu verstehen; en: Noten zur Literatur II, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, p. 84.
- 18/ Peter Bürger: Vermittlung – Rezeption – Fiktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, p. 156.
- 19/ Herbert Marcuse: Über den affirmativen Charakter der Kultur, en: Kultur und Gesellschaft I, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, p. 66s., 82.
- 20/ Max Horkheimer: Autoritärer Staat, en: Kritische Theorie der Gesellschaft, Vol III, Frankfurt, 1968.
- 21/ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, Fischer Verlag, Ramburg, 1973; Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, Frankfurt, 1968.
- 22/ Jürgen Habermas y otros: Gespräche mit Herbert Marcuse, p. 124.
- 23/ Cf. Jürgen Habermas: Crisis del capitalismo tardío y posibilidades de la democracia, en: Cuadernos Políticos, Nº 19, enero-marzo, 1979, p. 9.

- Russell Jacoby: What is Conformist Marxism?, en: Telos, N° 45, Fall 1980, St. Louis, Missouri.
- 24/ Theodor W. Adorno: Versuch, das Endspiel zu verstehen, en: Noten zur Literatur II, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, p. 125.
- 24.b/ René Antonio Mayorga: Problemas metodológicos de la dialéctica y del análisis marxista del Estado capitalista. En: Revista Mexicana de Sociología N° 4, octubre-diciembre de 1979. México.
- 25/ Oskar Negt: Marxismus als Legitimationswissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
- 26/ Theodor W. Adorno: Dialéctica Negativa, passim, Zur Logik der Sozialwissenschaften, p. 127.
- 27/ Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Rechtsphilosophie, Fischer Verlag, Frankfurt, 1968, párrafos 269-270, 302-303.
- 28/ Cf. Karl Marx: Grundrisse, Introducción, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- 29/ Theodor W. Adorno: Dialéctica Negativa, p. 148.
- 30/ Max Horkheimer: Hegel und das Problem der Metaphysik en: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Fischer Verlag, Frankfurt, 1971, p. 99.
- 31/ Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 71s.

- 32/ Jürgen Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Luchterhand, Berlin, 1965, p. 110s.
- 33/ Cf. Max Horkheimer: Teoría tradicional y teoría crítica, en: Teoría Crítica, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.
- 34/ Herbert Marcuse: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Luchterhand, Berlin, 1964.
- 35/ Theodor W. Adorno: Dialéctica negativa, Taurus, Madrid, 1975, p. 151 s.
- 36/ Karl Marx: Theorien über den Mehrwert, Vol. I, Dietz, Berlin, 1960, p. 331.
- 37/ Karl Marx: Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie, en: Frühschriften.
- 38/ Theodor W. Adorno: Sobre la lógica de las ciencias sociales, en: La disputa del positivismo en la sociología alemana, Grijalbo, México, 1973, p. 138.
- 38.b/ Helmut Fleischer: Marxismus und Geschichte, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.
- 39/ Karl Marx, *ibid.*
- 40/ Friedrich Nietzsche: El crepúsculo de los ídolos, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 61 ss.
- 41/ Jürgen Habermas y otros: Gespräche mit Herbert Marcuse, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, p. 127.
- 42/ Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 262 ss.
- 43/ Maurice Merleau-Ponty: Les aventures de la dialectique, Gallimard, Paris, 1961, p. 55.

- 43.b/ Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Paul Mohr Verlag, Tübingen, 1966.
- 44/ Cf. Peter Winch: The idea of a social science, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1965. Cf. también entre otros trabajos de Ernesto Laclau, La política como construcción de lo impensable, Comunicación presentada en el Coloquio sobre "Materialidades discursivas", Universidad de Paris, Nanterre, abril de 1980, p. 5 s.
- 45/ Jürgen Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 289; Erkenntnis und Interesse, p. 347; Technik und Wissenschaft als Ideologie, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 46 s.
- 46/ A esto se reduce, si no estamos equivocados, la argumentación de Laclau. Al respecto véase op. cit.
- 47/ Albrecht Wellmer: Kommunikation und Emanzipation Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie, en: Urs Jaeggi y Axel Honneth, Theorien des Historischen Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 494.
- 48/ Jürgen Habermas: Gespräche mit Herbert Marcuse, p. 96.
- 49/ Theodor W. Adorno: Dialéctica negativa, p. 49.
- 50/ Herbert Marcuse: Psychoanalyse und Politik, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1968.

- 51/ Jürgen Habermas,
Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 243.
- 52/ Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse.
- 53/ G. Bohme, W. van der Daele,
W. Krohn: Die Finalisierung der Wissenschaft, en: Werner Diederich, Beiträge zur diachronischen Wissenschaftsgeschichte, Suhrkamp, Frankfurt, p. 276 ss.
- 54/ Cf. Norbert Lechner (comp.): Estado y política en América Latina, Ed. Siglo XXI, México, 1982.
- 55/ Ibid: P. 21.

LA
INTERIORIZACION
DE LA DOMINACION
IDEOLOGICA

Daniel Camacho

Es poco comentada, sutil y en ocasiones más efectiva que las formas directas de dominación, aquella que podríamos llamar *la dominación interiorizada*. A este fenómeno se refiere este pequeño trabajo. En él se tratará de aclarar: a) en qué consiste; b) cuál es la dialéctica de su funcionamiento; c) su significado ideológico y cultural; d) su influencia en las decisiones políticas y e) sus principales consecuencias.

LA DOMINACION INTERIORIZADA

Las acciones de los hombres en sociedad están reguladas por diversos sistemas de hábitos y costumbres protegidos por diferentes formas de coerción social. Entre esos sistemas, uno de los más importantes es el sistema de valores. Toda sociedad se da un sistema de valores a los cuales rodea de garantías más o menos coercitivas. Pero ese sistema no surge espontáneamente, sino que se deriva de las necesidades del régimen de producción dominante en una sociedad determinada. En la sociedad dividida en clases, los valores dominantes coinciden en términos generales con las necesidades ideológicas de la clase dominante. Sin embargo, este reflejo no es tan simple porque se da el caso frecuente de contradicciones objetivas entre fracciones de la clase dominante.

Esto quiere decir que es posible encontrar al interior de la clase dominante, contradicciones que conducen a alguna de sus fracciones a asumir valores distintos de las otras. Por ejemplo puede encontrarse una fracción con valores más nacionalistas, frente a otras que asumen valores foráneos. Esto también como reflejo de sus intereses objetivos. Igualmente, en el sistema de valores de una sociedad se encuentran presentes manifestaciones de los valores de las clases subordinadas, porque la dominación no es un fenómeno mecánico sino dialéctico y la lucha entre las clases es dinámica y cambiante.

Sin embargo, dentro de este cuadro, la fracción más claramente transnacional de la burguesía alcanza a introducir dentro del sistema

cultural de una sociedad, los valores que facilitan la dominación internacional. Esta es la forma más profunda de dicha dominación, porque consiste en que, por imposición de una fracción de la clase dominante, la totalidad de la sociedad asume como propios valores que objetivamente responden a las necesidades de la expansión y la dominación extranjera. Asumir como propios, quiere decir interiorizar. Por eso hablamos aquí de la dominación interiorizada.

LA DIALECTICA DE LA DOMINACION INTERIORIZADA

Se trata de un fenómeno de mucha complejidad en cuyo análisis corre el riesgo de simplificarlo indebidamente, pero cuyo fundamento mismo se encuentra en la alianza de una fracción de la burguesía local con la burguesía internacional que actúa en el ámbito transnacional. Entre las diversas actividades económicas que controla la burguesía hay algunas que requieren, para su desarrollo, una estrecha asociación con los centros internacionales. Es el caso, para algunos países económicamente no muy atrasados, como los de América Central, de algunas manifestaciones de la actividad industrial. Las condiciones económicas permiten el establecimiento de una industria estrechamente dependiente y ligada a las casas matrices de esos centros dentro de un pacto que le deja a la industria local el simple papel de socio menor a cargo de las etapas finales del proceso. Aun cuando el efecto benéfico de este pacto para el conjunto de la sociedad es muy cuestionable, las ventajas económicas que deriva de él dicha fracción burguesa son indiscutibles y fabulosas.

Este sólo es un ejemplo entre otros muchos, en los cuales la alianza con sectores externos le produce beneficios directos a alguna fracción de la burguesía, que no siempre es la misma en todos los países sino que cambia según las condiciones socio-económicas locales.

Es fácilmente explicable que esa fracción burguesa se incline fácilmente a aceptar como suyos el sistema de valores de la potencia dominante. Pero esto es sólo el aspecto más simplista y más elemental de la interiorización de los valores dominantes porque si solamente los grupos directamente beneficiados asumieran la ideología foránea, el fenómeno no sería tan profundo. Por el contrario, sucede, (como se señaló antes), que ese grupo, esa fracción de clase, tiene la capacidad para hacer aceptar ese sistema de valores a la sociedad como totalidad, la cual lo asume como propio. La forma como esto se produce tampoco es simple. Aquí entran a jugar un papel importante otros sectores sociales, que no pueden calificarse estrictamente como clase, porque no están ligados directamente a la actividad productiva, pero que sí se pueden identificar dentro de lo que se llamaría una categoría social. Se trata de

los diversos tipos de intelectuales que cumplen en la sociedad el papel de portadores, divulgadores y reproductores de la ideología: maestros, periodistas, pastores, sacerdotes, y otros conductores religiosos, científicos, escritores, poetas, artistas plásticos, líderes políticos, todo tipo de profesionales, líderes de organizaciones, etc.

En este grupo o categoría social se produce de manera más nítida el enfrentamiento de clases en el aspecto ideológico, porque si bien es cierto que no constituye una clase en sí mismo, sus miembros, sí deben tomar partido obligatoriamente en favor de una de las clases fundamentales de la sociedad capitalista.

Por lo tanto, así como las clases subordinadas de la sociedad encuentran en los intelectuales a los defensores de sus valores y a los sistematizadores del pensamiento popular, a los que expresan artística o plásticamente sus sufrimientos y aspiraciones, también la clase dominante encuentra sus intelectuales para que sistematicen, reproduzcan, difundan y defiendan sus valores y los foráneos.

El auxilio que este grupo o categoría social presta a la dominación extranjera le confiere un significado ideológico y cultural de gran importancia.

EL SIGNIFICADO IDEOLOGICO CULTURAL DE LA DOMINACION INTERIORIZADA

Por medio de los mecanismos de reproducción de la ideología, el sistema de valores conveniente a la clase dominante se va insertando profundamente en la cultura de la sociedad. Esos mecanismos son la escuela, los medios de difusión masiva, la prédica religiosa, el discurso político, y todos los otros mecanismos de socialización como el grupo, el barrio, la familia, todos los cuales insensiblemente divulgan y reproducen los valores dominantes hasta el punto que el individuo los incorpora en su personalidad básica.

Pero en lo que respecta a los valores foráneos propiamente dichos, existe un tipo de intelectual que cumple un papel de primera importancia. Se trata de los científicos sociales : economistas, sociólogos, científicos políticos. Aquí, igualmente, se presenta la lucha entre los que adhieren y reproducen la ideología de la clase dominante extranjerizante y los que se convierten en portadores de los valores de las clases subordinadas, defendiendo la identidad cultural nacional.

Pero en lo que respecta a los primeros, su contribución es invaluable para los intereses de los grupos dominantes porque son los que desarrollan y divulgan en los medios universitarios, estatales y políticos un conjunto de proposiciones reputadas de científicas que le dan legitimidad y fundamento a las políticas económicas y sociales de dominación y de nexos con los centros internacionales de poder.

Hay varios ejemplos en los que se da con claridad el anterior fenómeno. Pero sólo vamos a mencionar dos de ellos. Uno, la ideología de la industrialización dentro del contexto reformista que tuvo vigencia a partir de los años 50 y auge en la década de los 60'. El otro es más actual, la corriente neo-liberal.

En relación con el primero de los casos mencionados hay que recordar que los Estados Unidos salieron de la Segunda Guerra Mundial como depositarios de un alto desarrollo tecnológico y poseedores de una acumulación de capital financiero sin precedentes. Sus necesidades de la expansión requerían de nuevos espacios económicos para colocar el excedente financiero, el avance tecnológico y para abrir nuevos mercados. Coinciden esas necesidades, y no por casualidad, con una producción teórica y supuestamente científica, que surge en Estados Unidos y se imita con fruición en América Latina, según la cual, el desarrollo de los países latinoamericanos se lograría si se le abrieran las puertas al capital y a la tecnología de los países capitalistas desarrollados y si se abrieran nuevos mercados o se ampliaran los existentes. Justamente los elementos que a las potencias capitalistas le sobaban y necesitaban colocar para asegurar su expansión.

La afirmación de que el desarrollo requiere capital y tecnología del exterior es plausible como postulación general, pero la manera como fue formulado implicó la apertura casi incondicional a la invasión del capital internacional y la adopción de una tecnología que no era precisamente la adaptable a las necesidades reales de nuestros países.

Sin embargo, esa teoría se convirtió en la ciencia económica oficial, se enseñó en las universidades como "la " ciencia y se tomó como base de las medidas de política económica en muchos de nuestros países.

Otro tanto ocurre recientemente con las llamadas teorías neo-liberales. Esto sucede así porque a la expansión de las transnacionales le convienen los principios que propugnan la apertura absoluta de la economía a las fuerzas supuestamente libres del mercado y a los vaivenes de la oferta y la demanda sin ningún tipo de intervencionismo estatal.

INFLUENCIA EN LAS DECISIONES POLITICAS

La elaboración y divulgación de estas teorías tiene un doble efecto. Por un lado, la puesta en ejecución en las sociedades latinoamericanas de medidas económicas concretas que benefician directa y definitivamente a los intereses transnacionales pero que son legitimadas como si fueran beneficiosas para los pueblos. El grado de interiorización, por parte de estadistas, teóricos y funcionarios públicos de esas proposiciones y de los otros valores de la ideología dominante, no les permiten siquiera cuestionar su validez.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Lo cierto es que por ese rumbo lo que se consigue es atar fuertemente al carro de los grupos dominantes de carácter transnacional la suerte de nuestros pueblos, los cuales se ven obligados a llevar la peor parte de la crisis y los altibajos de ese sistema.

Hemos mencionado el aspecto de las teorías y las políticas económicas como un ejemplo entre muchos. Pero la interiorización de las ideologías transnacionales impulsadas desde los centros desarrollados se presenta en todos los campos de la cultura de nuestros pueblos. Las clases subordinadas, que son las más perjudicadas directamente, están objetivamente en posición de sacudirse esa dominación, pero eso no puede lograrse si no es con base en su propia rebelión contra la ideología dominante y en ese campo los intelectuales del lado del pueblo tienen el papel más grato, más satisfactorio y más patriótico cual es el de desenmascarar el contenido clasista de los valores dominantes y ayudar de esa manera al descubrimiento y desarrollo de la cultura de las clases subordinadas y de los valores populares y contribuir así al encuentro de los pueblos de Nuestra América con su propio, verdadero y prometedor destino.

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EN EL MES DE DICIEMBRE DE 1982, EN LOS TALLERES GRAFICOS DE LA EDITORIAL EUNED. SU EDICION CONSTA DE 3.000 EJEMPLARES, IMPRESOS EN PAPEL PERIODICO CON FORRO DE CARTULINA LINO. ESTUVO AL CUIDADO DE LA DIRECCION EDITORIAL DE LA UNED Y DEL SR. FRANCISCO ROJAS.

SELECCIONES DE COLOR:

SERVICIOS FOTOMECAVICOS CANTILLANO

DISEÑO LA PORTADA:

CARLOS FCO. ZAMORA CON BASE EN DIBUJO DE BERNAL PONCE.