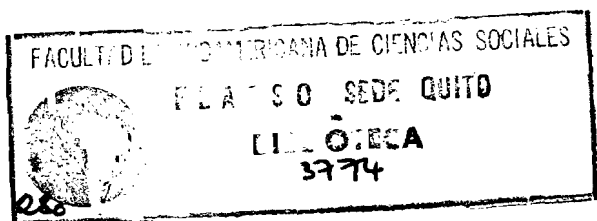


# AMERICA LATINA: ideología y cultura

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

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 ascética 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 irremediablemente 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 inmanente, 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 inmanente 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 inmanente* 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 agrade 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 entrafia 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 <sup>53/</sup>. 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.