

2. ¿Para qué aún la crítica de las ideologías?

2.1 La ideología en la vida cotidiana y en los textos

En la actualidad el concepto de ideología cae en una paradoja interesante. Por un lado, la ambigüedad de lo que hoy puede ser denominado como “ideológico” facilita un uso extendido y popular del término, que comienza abiertamente en la polémica política (un presidente llama ideológicos a los proyectos de Ley que vuelcan la política hacia posiciones extremas, mientras sus adversarios lo atacan por adherir a viejas ideologías)¹, pasa por las disputas y las justificaciones habituales de la vida práctica (“debemos conducirnos con pragmatismo y evitar caer en meras ideologías”; o su reverso especular, “nada de lo que hago depende del cálculo o la estrategia, sólo soy consecuente con mi propia ideología”) y culmina en las controversias de la pequeña epistemología cotidiana (“lo que Ud. afirma no tiene ningún sentido, no es más que pura ideología”). Pero, por otro lado, el segundo elemento que le da forma a la paradoja no es menos actual. Junto con el creciente valor de uso de la palabra ideología, su concepto padece ya una larga crisis en el mundo académico, al punto que se ha transformado en un instrumento precario o, por qué no reconocerlo, en una antigüedad teórica del presente. Como es bien sabido, esta inactualidad del concepto de ideología depende fundamentalmente del trabajo parasitario que este concepto necesariamente realiza al interior de las grandes “ilusiones de la modernidad” (libertad, igualdad, solidaridad, reflexividad, etc.).

Tal vez el signo más claro de la vitalidad contemporánea de la Idea de ideología radica en la especularidad y la reversibilidad en el uso que este concepto es capaz de generar. Quien denuncia el discurso o las prácticas de otro por ideológicas, por lo general, no puede evitar que esa denuncia termine reflejándose en su propia posición, revelando el sesgo (ideológico) de quien la efectúa y abriendo de ese modo una interesante discusión en el terreno de los discursos públicos. Cuando se observan de cerca estas discusiones aparece el valor diferencial de la cuestión de la ideología, así como las virtudes (y los límites) de la perspectiva teórica que pretende estudiarla. Por regla general, cuando se habla de discusiones ideológicas se trata siempre de disputas, controversias y polémicas que se han desplazado más allá del uso racional del discurso (que se supone ordenado por la presencia de un horizonte normativo compartido que organiza el trabajo del “mejor argumento” y la búsqueda colaborativa del consenso), pero que permanecen más acá de la experiencia de una diferencia absoluta entre los lenguajes que le dan forma a esas disputas, controversias y polémicas (de otro modo, esta diferencia absoluta implicaría que la palabra ideología no podría ser dicha, dada la ausencia de cualquier lengua compartida que la pudiera contener). En esa fluctuante región del

¹ En el mundo político contemporáneo, ser acusado de sostener una posición “ideológica” significa ser acusado de llevar las propias posiciones políticas hasta el extremo, de intervenir en la arena política a partir de “pretensiones maximalistas” que terminan transgrediendo un conjunto de significados que articulaban consensos de fondo en una determinada área de la vida social o en las instituciones del Estado. Por eso “ideológico” es un término del debate político que se usa para criticar las perspectivas “utópicas” del otro, preparando así el terreno para “visiones” del futuro “prácticas”, “realistas”, que sólo se le abren a todos aquellos que están dispuestos a “llegar a un acuerdo”, respetando las “definiciones fundamentales de una sociedad”. En nuestra escena política contemporánea cuando se usa la palabra “ideología” lo que se busca es anular el horizonte cultural que supone la pretensión “ideológico-utópica”, para reemplazarlo con la disposición presuntamente más realista de lo “práctico-visionario”. El problema es que todo el debate sobre la ideología en la política gira en torno a la creciente imposibilidad de estabilizar el terreno de las definiciones fundamentales de una sociedad, así como el significado de lo práctico-visionario; lo que tenemos frente a nosotros ya no es un espacio social neutral levemente distorsionado por la pretensión ideológica, sino la presuposición imaginaria que postula la existencia de ese espacio social neutral, que observamos a través de las luchas, en las que cada uno acusa al otro de haberse alejado del terreno de lo práctico, de haberse olvidado de las definiciones fundamentales o directamente de haberlas traicionado a partir de intereses políticos partisanos que sólo se basan en motivaciones “ideológicas”. [Esta distinción del discurso político entre lo ideológico-utópico y lo práctico-visionario puede encontrarse en una interesante entrevista que le hizo el New York Times a Obama el 10/08/2014].

sentido y el sin sentido que surge entre las diferencias que se resuelven en el discurso racional y las diferencias que culminan en la indiferencia de los lenguajes, recobra todo su valor el concepto de ideología.

Que siempre estamos en la ideología ha vuelto a ser una verdad trivial de nuestra época, pero no por el súbito acontecimiento de un reconocimiento teórico generalizado de la finitud del lenguaje que usamos para darle sentido a la experiencia, sino fundamentalmente porque ha reaparecido su poder práctico de impugnación en el trabajo diario de las contradicciones sociales y culturales. Lo que Sartre afirmaba sobre la verdadera palabra literaria se pone de manifiesto hoy especialmente en el uso corriente de la palabra ideología². En las prácticas cotidianas no se recurre a ella para esclarecer un engaño o para remediar una injusticia construida a través del lenguaje. Por el contrario, se usa privilegiadamente la palabra ideología para intentar doblegar al otro, atenzándolo en el discurso propio.

Cuando se la arroja sobre alguien en una discusión, la palabra ideología cumple efectivamente la función crítica de relativizar, deslegitimar y desautorizar una pretendida posición de saber (poder), pero es muy eficaz también para condenar y expulsar al que ha extraviado el terreno común de lo “razonable” o lo “natural”, entregándose a la errancia de los ideologismos. Vacila, por lo tanto, en torno a una doble función. Posee, por un lado, una función de corte, que escinde un campo simbólico aparentemente homogéneo. A partir de su intervención, el saber que se pretende universal es forzado a mostrar las marcas de su particularidad y el sesgo desde el cual él mismo divide a su vez el mundo entre lo aceptable y lo inaceptable (por ej. en un debate), entre lo relevante y lo irrelevante (en la descripción de una situación), entre lo valioso y lo que carece de valor (en las relaciones de los hombres), etc. Pero la palabra ideología también posee una función de re-encuadramiento, que vuelve a establecer cuales son las condiciones propias del juego de lenguaje del que se trata a través de la exclusión que determina un resto, lo que sobra en la regla y que va a pasar a desempeñar el papel de “las ideologías” de cada uno de los que participan en ese juego. Cuando cumple esta segunda función la palabra ideología puede ser usada para excluir a las perspectivas y valoraciones que no se desea que ocupen el centro de un sub-sistema social determinado, ya que permite ejercer un juicio que rechaza globalmente las posiciones que combate. En la actualidad, en cuanto la vacilación entre estas dos funciones de la palabra ideología se vuelve intensa y empieza a trabajar en los discursos, el lenguaje queda expuesto a un estado de beligerancia. Se conserva la denuncia de un engaño, pero por momentos sólo se lo reconoce –a la manera sartreana– como algo que indefectiblemente siempre se harán los unos a los otros. Y no es para nada sorprendente que en un contexto en el que las diferencias sociales, políticas y culturales acentúan su carácter contradictorio la palabra ideología vuelva a ocupar un papel clave en las manifestaciones públicas.

² Por su influencia en el siglo XX, la contemporaneidad muestra una sedimentación en la palabra ideología de múltiples significados epistemológicos, lingüísticos, morales y sociológicos, que pretenden señalar y diagnosticar una “distorsión”, una “inversión”, una “falta” o una “manipulación” en los materiales que intervienen en el proceso de reproducción cultural de una sociedad. En un extraño giro de la historia, algunos de estos significados sedimentados se han reactualizado en las prácticas sociales en términos que resultan muy próximos al énfasis pragmático y a la conflictualidad trágica de la –muy poco contemporánea– teoría del lenguaje de Sartre. Para constatar esta reactualización sólo tenemos que sustituir en su clásico libro sobre la literatura la palabra prosa por la palabra ideología: “La [ideología] es utilitaria por esencia: definiría muy a gusto al [ideólogo] como a un hombre que se sirve de las palabras. (...) El [ideólogo] es un hablador: señala, demuestra, ordena, niega, interpela, suplica, insulta, persuade, insinúa. (...) Así pasa con la [ideología]: es nuestro caparazón y nuestras antenas; nos protege de los demás y nos dice qué son; es una prolongación de nuestros sentidos.” Con respecto a la conflictualidad trágica, Sartre afirmaba: “[El que usa la palabra ideología] sabe que las palabras, como dice Brice-Parain, son pistolas cargadas. Si habla tira. Puede callarse, pero, si ha optado por tirar, es necesario que lo haga como un hombre apuntando a blancos, y no como un niño, al azar, cerrando los ojos y por el solo placer de oír las detonaciones. La función de la palabra [ideología] consiste en obrar de modo que nadie pueda ignorar el mundo y que nadie pueda ante el mundo decirse inocente” (Sartre, 1990:54-57).

El segundo término de la paradoja, su inactualidad teórica, no es menos conflictivo. En su versión original, la teoría de la ideología se proponía como un complemento³ necesario de los paradigmas críticos en ciencias sociales. Su tarea específica consistía en sospechar del carácter efectivamente no-violento y universal de los productos de la cultura que legitimaban el orden social, sometiéndolos al rigor de la pregunta por los intereses que se disimulan en cada uno de ellos, por las relaciones de poder y la violencia estructural que ocultan y, fundamentalmente, por la causa de la brecha y la unidad específica entre esos tres “momentos de lo ideológico” (por qué esos intereses, enmarcados en esas relaciones de poder, necesitan “aparecer” en esas formas ideológicas “distorsionadas”). La fórmula con la que Lévi-Strauss describía el secreto de toda cultura (ninguna sociedad logra la cohesión mínima que requiere sin darse una estructura simbólica en la que “se” realiza una resolución imaginaria de los conflictos reales que la atraviesan) servía para pensar en términos ejemplares la tarea crítica que emprendía el investigador social cuando empleaba el concepto de ideología. Bajo este prisma, la dimensión ideológica de las sociedades no podría simplemente ser vista como la materia de las relaciones de dominación cultural, sino que exigiría ser analizada como síntoma de una dominación social más profunda (de clase o de otra “naturaleza”), una dominación que, en última instancia, produce a la realidad social misma a través de distintas estructuras o mecanismos que incluyen al efecto ideológico (el consentimiento pasivo o inconsciente de la sujeción por parte de sus miembros), sin volverse por eso idénticas con él.

Sin dudas, la superioridad a la que aspiraba la teoría de la ideología frente a las otras teorías culturales dependía del tratamiento en clave sociológica del problema de la verdad o, para recordar un viejo libro de los orígenes de la Escuela de Frankfurt, la pretensión de utilizar la teoría del conocimiento como teoría social crítica⁴. Lo que se proponía la teoría de la ideología era interpretar las cicatrices de la cultura no sólo como expresiones de relaciones de fuerza simbólicas, sino como indicios o huellas que permitían acceder a la “verdad” de los conflictos sociales históricamente determinados que las generaban. Y es esto lo que ha caído en desuso en el campo de las ciencias sociales, ya sea en las vertientes que insisten en las variaciones del positivismo, o en las que han recibido la influencia de filosofías enérgicamente desconstruccionistas de las categorías básicas de la modernidad como la hermenéutica o el post-estructuralismo. Por distintos motivos y a través de diferentes caminos, el concepto de ideología entra en crisis, en parte, como consecuencia de su propio éxito, cuando la ciencia de la sospecha que pretendía fundar deviene, finalmente, sospechosa ella misma en su pretensión de racionalidad.

Para los rituales positivistas, lo que podía interesar del estudio de las ideologías puede ser sencillamente alcanzado a través de objetos más “neutrales”, localizables directamente en la superficie de las sociedades contemporáneas bajo el rótulo de opiniones, imaginarios sociales o representaciones colectivas, conceptos, todos ellos, que tienen la gran ventaja de no poseer una pesada carga teórica y no suponer ninguna discusión normativa (moral, ética, estética o política). Hablar de ideologías podría resultar peligroso para el estatuto quebradizo de sus hechos, sus datos, sus métodos de categorización y las estrategias de circulación de la información que producen.

³ El carácter de “complemento” contenido en los usos teóricos del concepto de ideología se vuelve evidente cuando lo restituimos a su dependencia relativa, es decir, cuando lo conectamos con esa otra ciencia que opera como la base, encargada de producir el conocimiento de lo otro de la ideología: lo real, lo concreto, lo no-distorsionado o lo inconsciente, que supo ser establecido en su momento por la economía, la historia, la lingüística, la etnología o el psicoanálisis.

⁴ La relación entre teoría social y teoría del conocimiento, que llega hasta los pensadores contemporáneos de la Escuela de Frankfurt, señala el fuerte acento neo-hegeliano de esta tradición de pensamiento crítico y puede encontrarse programáticamente en dos trabajos de los años 30 de Adorno y Shon-Rethel. Ver, Sohn-Rethel, A. (1985), y Adorno, Th. (1986).

En el caso de la hermenéutica o el post-estructuralismo la distancia con el concepto de ideología se vuelve más intrincada –pero es al mismo tiempo más decisiva–, ya que queda puesta como una diferencia fundamental. El principio de esta diferencia puede resumirse en el objeto que desean derribar en su lucha filosófica: el prejuicio (paradigmático en la ilustración moderna) de creerse liberado (o en proceso de liberación) de todo prejuicio⁵. Las consecuencias perversas que denuncian en el racionalismo implícito que supondría el uso teórico del concepto de ideología son muy conocidas: metafísica, etnocentrismo, falocentrismo, normativismo. Juntos, el positivismo, la hermenéutica y el post-estructuralismo⁶ habilitan un territorio en las ciencias sociales que depende de la prohibición/el olvido de la crítica de la ideología⁷.

2.2 Dos emergencias contemporáneas de lo ideológico

Hasta aquí hemos reconstruido una coyuntura histórica en la que el concepto de ideología nos enfrenta a la siguiente paradoja. Justo en el momento en el que un concepto crítico esencial –forjado para interpretar el mapa de los conflictos sociales– vuelve a ser usado por los actores sociales para dar cuenta de la intensidad, las conexiones, el alcance y los riesgos que aparecen en el horizonte de los conflictos que los atraviesan, las ciencias que podrían desplegar el interés en la cuestión de lo ideológico renuncian por

⁵ Fue Gadamer el que con mayor énfasis vinculó “la depreciación del prejuicio en la ilustración” con el surgimiento del prejuicio propio del pensamiento metódico: la búsqueda de verdades eternas. Para la moderna ilustración un prejuicio es siempre un juicio sin fundamentación o justificación porque “cree” haber descubierto la causa de toda parcialidad en las opiniones o los textos: el sometimiento a la autoridad de otro (como era el caso de la autoridad de las Escrituras) o la precipitación de la opinión a la que se ven forzados los seres históricos a partir de las urgencias de la vida. La razón se separa de ambas coacciones de una manera doble, deviniendo órgano del conocimiento de las cosas y explicación de los errores de los hombres: “Por lo que se refiere a la división de los prejuicios en prejuicios de autoridad y por precipitación, es claro que en la base de esta distinción está el presupuesto fundamental de la Ilustración según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error. Esta era la idea cartesiana del método. La precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón; la autoridad en cambio es culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón. La distinción se basa por lo tanto en una oposición excluyente de autoridad y razón.” (Gadamer H. G., 2007: 345). Esta actitud de combate contra la autoridad y los prejuicios sociales, que se encuentra genealógicamente emparentada con la teoría de la ideología, no siempre dependió de un dogmatismo “cartesiano” con respecto al método. El propio Gadamer encuentra en la pre-historia de la hermenéutica, más precisamente en la lectura que hace Spinoza de las ilusiones religiosas, una crítica de la autoridad de la Biblia que no trata a los textos y las creencias que contradicen a la razón como falsedades o errores carentes de sentido. Por el contrario, para Spinoza romper la autoridad de los textos o de las opiniones transmitidas es lo que hace posible “el rodeo por lo histórico” que sitúa en otro lugar el tratamiento de los prejuicios: “cuando en las narraciones de la Biblia aparecen cosas inconcebibles (*res imperceptibiles*) su comprensión depende de que logremos elucidar el sentido del autor a partir del conjunto de su obra. Y aquí sí es efectivamente indiferente el que su intención responda a nuestra perspectiva; pues nosotros intentamos conocer el sentido de las frases (el *sensus orationum*), no su verdad (*veritas*). Para eso hay que desconectar cualquier clase de actitud previa, incluso la de nuestra razón (y por supuesto, tanto más la de nuestros prejuicios)” (Gadamer, 2007: 234). Para Gadamer el problema de la estrategia de Spinoza consiste en que su “lectura histórica” no pasa de ser algo ocasional, que inscribe a lo “inconcebible” en el sentido pero no puede incorporarlo al proceso histórico de formación de la verdad. Spinoza –uno de los padres reconocidos de la teoría de la ideología– cree que puede comprender los prejuicios de los otros situándolos en los dilemas de la historia, pero no puede situar a su propia fundamentación de la razón en ese mismo elemento. Ver, Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 233 y ss.

⁶ Uno de los motivos fundamentales del rechazo del concepto de ideología por parte del post-estructuralismo, especialmente en la obra de Foucault y Deleuze, radica en que la problemática de la cual este concepto era un punto nodal vinculaba la reproducción del orden social, la construcción de su legitimidad, a motivos fundamentalmente pertenecientes al orden del discurso. Contrariamente, estas posiciones enfatizarán el rol categórico que juegan las investiduras libidinales en todo orden social. Corriéndose del énfasis en la construcción de legitimidad a través del discurso y de su interiorización (ya sea consciente o inconsciente), Foucault y Deleuze descartaron el concepto de ideología para centrarse en la dimensión deseante que inviste a los objetos de todo campo social y a los modos de opresión de los propios sujetos, es decir, “fundamenta” su servidumbre voluntaria. Al analizar la dimensión de deseo que sostiene a las representaciones vía una crítica a las normalizaciones sociales a partir de una problematización explícita del poder (no sólo restringiéndolo a las relaciones de producción ni a un modo de funcionamiento represivo y/o ideológico) y de un análisis de la economía política libidinal, que tiene un funcionamiento específico respecto de la economía de producción social, sin por ello posicionarse en términos superestructurales: “El principio más general del esquizoanálisis dice, siempre, que el deseo es constitutivo de un campo social. De cualquier modo, es infraestructura, no ideología: el deseo está en la producción como producción social, del mismo modo que la producción está en el deseo como producción deseante”. (Deleuze, G. y Guattari, F., 1995: 358).

⁷ Desde otro punto de vista, esta controversia con el concepto de ideología puede ser entendida como un desmembramiento de aquello que la teoría de la ideología intentaba mantener reunido: investigaciones empíricas en el campo de la cultura, crítica histórica y deconstrucción de los horizontes normativos de la propia crítica. Las afinidades de la crítica de la ideología con el trabajo crítico del positivismo, la hermenéutica y el post-estructuralismo son tan fuertes como sus diferencias. De hecho, el concepto de ideología siempre se movió a tientas en esa articulación entre las ciencias empíricas, las ciencias histórico-hermenéuticas y la crítica radical de los horizontes normativos de la modernidad.

anticipado a su tratamiento, por temor a implicarse en terrenos metafísicos o para no verse afectadas por controversias filosófico-normativas (para las que simplemente pueden declararse no preparadas⁸). Evidentemente, este temor no carece de buenas razones, pero tal vez sería conveniente comenzar analizando el uso polémico que hacen del término los actores sociales en sus conflictos contemporáneos, en vez de involucrarse inmediatamente en la discusión que pretende decidir si las conexiones de sentido que el concepto de ideología establece son “totalizables” o más bien difusas e infinitas, o si la crítica de la ideología posee una fundamentación última desde la cual ejerce la crítica o depende siempre de una interpretación que no pasa de tener una validez contextual.

Lo primero que tenemos que reconocer, para dejar atrás el mal infinito que acosa a la discusión de lo ideológico –cuando pretende resolver la culpa irresoluble que genera la “posición” de los estudios sobre las “disposiciones” ideológicas–, es que en la actualidad del uso de esta palabra se inscriben y se entrecruzan viejos problemas que supieron ser problemas centrales de las ciencias sociales: los conflictos de clase (como persistente escisión interna de las sociedades capitalistas), los efectos de las crecientes desigualdades (absolutas y relativas), el aumento “irracional” para el grado de desarrollo de las fuerzas productivas de la miseria y la marginalidad, las prácticas neo-coloniales (culturales, pero también jurídicas y financieras), las patologías subjetivas asociadas a la radicalización de patrones de individuación egocéntricos, así como la persistencia de formas de violencia estructural que impiden la formación autónoma de las convicciones y del protagonismo político de los individuos en las democracias contemporáneas.

Se puede situar esta “reaparición” –modificada y sobredeterminada– del concepto de ideología en una doble clave temporal, en torno a dos *emergencias históricas*. En el corto plazo, en lo más próximo que señala la intensidad de una coyuntura, lo que se expresa en la reaparición de los “debates ideológicos” es el resquebrajamiento –que no habría que confundir con la supresión– de la fantasía que sostenía la creencia en una sociedad post-ideológica. Para ponerle un nombre lo llamaremos: el retorno de *lo real*, en el amplio sentido en el que el psicoanálisis permite hablar de un retorno de conflictos y violencias sumergidas que hacen síntoma y “reaparecen” sobre una superficie cultural que se construye a partir de su represión. Lo que se resquebrajó en esta coyuntura precisa es el núcleo duro de la ilusión ideológica que auguraba el advenimiento de una sociedad transparente, emancipada y autoregulada, que dependía de la expansión y reproducción global de un “nuevo capitalismo”. Este nuevo capitalismo, que aparecía en la feliz imagen de Bill Gates como un capitalismo “libre de fricciones”, se diferenciaba de todos los anteriores por no cargar sobre sus espaldas los costos de la acumulación: conflicto de clase, dominación cultural, imperialismo político, la destrucción de la naturaleza, etc. Un nuevo capitalismo tecnológico sin costo, sin gasto, sin barreras y sin conflictos –este era el razonamiento– ya no necesitaba del velo ideológico que recubría las formas de la violencia del viejo capitalismo. La fantasía ideológica del *friction-free capitalism* (Gates, 1996) implicaba también, y no podía ser de otra manera, la pretensión de una *fiction-free society*, un capitalismo

⁸ En las controversias de las ciencias sociales de los últimos años se han destacado con creciente insistencia los riesgos que se siguen de una interpretación excesivamente “literal” de las tesis sobre el fin de la metafísica o la indecidibilidad de las cuestiones normativas. Estas interpretaciones –sostienen sus críticos– pueden terminar delimitando estrategias de investigación que: a.- invisibilizan los conflictos que suceden más allá de las microfísicas del poder, b.- no comprenden los procesos de subjetivación que trasciendan la esfera de los micro-relatos y, c.- silencian las polémicas y los intentos de justificación de los criterios normativos que se usan necesariamente en el trabajo de las ciencias sociales. En el rechazo al concepto de ideología podemos estar enfrentando hoy una derivación paradójica de este problema. Ya no se trataría de una controversia que se da entre los “especialistas” (defensores de la crítica de las ideologías y detractores, la *Querelle de los modernos y los post-modernos*), sino de un rechazo de los especialistas en “el fin de la metafísica” frente a actores sociales que interpretan sus conflictos según horizontes totalizadores y utilizan el concepto ideología para darle sentido a sus contradicciones normativas y sus esfuerzos de justificación de las propias posiciones en las distintas arenas públicas. Hoy corremos el riesgo de que sean estos actores sociales los que caigan bajo un extraño paternalismo académico que les advierte que están utilizando un concepto anticuado y “mal fundamentado”.

en el que la ilusión perdía cualquier distancia con la realidad, mimetizándose en la imagen transparente que reflejaba un mundo social post-ideológico. Cuando esta imagen reconciliada de un capitalismo de pura visibilidad y puros flujos desjerarquizados chocó con fragmentos “reales” de un capitalismo global que la desmentían (el atentado a las Torres Gemelas, crisis financiera, guerras neo-coloniales, etc.), el nervio vital de la imagen *autopoietica* post-moderna se quebró e hizo que la experiencia trágica de la separación entre esas imágenes del mundo y lo real de los conflictos y formas de la violencia contemporáneas estableciera algo así como *el fin del fin de las ideologías*⁹.

Para analizar esta reaparición específica de lo ideológico el mejor prisma lo siguen ofreciendo los estudios que se basan en nuevos modos de usar el psicoanálisis como modelo de crítica cultural. La hipótesis clave de estos usos sigue dependiendo de la capacidad de asociar las creencias ideológicas a la eficacia de un cierto “desconocimiento necesario” en los sujetos. Lo ideológico aparece así como una forma específica de esa opacidad: aquella que, en la auto-constitución y auto-percepción de los sujetos, excluye, deforma y transforma la(s) violencia(s) estructural(es) de la sociedad. Contrariando las hipótesis que interpretaban la contemporaneidad en términos de una creciente reflexividad y transparencia en las sociedades capitalistas avanzadas, estas tesis indican la persistencia de formas resistentes de “desconocimiento”, que dependen del modo en el que los sujetos se inscriben en los conflictos de su sociedad y su historia. De allí la actualidad de este prisma, que no supone ninguna exterioridad entre *un saber* clínico que diagnostica y *un no-saber* implicado en los distintos contextos sociales que es analizado, sino que crea las condiciones para una distancia interna, para una reflexividad todavía posible entre las creencias, el lenguaje de los sujetos y la violencia. Desde esta perspectiva, lo que queda parcialmente bloqueado, lo que se desconoce en el *desconocimiento ideológico* de la realidad no es la realidad social objetiva y congruente (sus reglas, sus instituciones, su funcionamiento “objetivo”), sino las formas de violencia que circulan en la sociedad e intervienen reiteradamente en el modo en el que los individuos devienen sujetos capaces de lenguaje y acción en esa realidad social que aparece como objetiva y congruente *para ellos*.

Cuando se pone en práctica esta estrategia de lectura de los discursos públicos, las manifestaciones de la cultura de masas o las convicciones de la comunicación cotidiana, lo que se hace es poner el foco en relaciones internas que se expresan en esas creencias, pero que no pueden ser inmediatamente reconocidas como relaciones con sentido por parte de los sujetos implicados en las mismas. Esta fisura, entre el reconocimiento con el cual las subjetividades estabilizan su conciencia de sí y las condiciones desgarradas en las que devienen sujetos de su estructura social, produce múltiples efectos, muchos de ellos abiertos y contingentes, pero que cobran una actualidad trágica cada vez que se intensifica la exigencia (intrínsecamente contradictoria) de coordinar formas de “auto-conciencia” universalistas con imperativos sistémicos que requieren un aumento de la segregación, la exclusión y el control social. Esta violencia estructural, denegada en las auto-percepciones culturales, sigue trabajando desde dentro a las identidades sociales, los discursos políticos y las interpretaciones de las tradiciones culturales compartidas a través de diferentes mecanismos que vuelven aceptables, “civilizadas” y “racionales” variaciones (ideológicas) del clasismo, la xenofobia, la misoginia, el racismo, el “odio a los pobres”¹⁰ y otras estigmatizaciones de grupos sociales que quedan marcados como una “amenaza a la sociedad”.

⁹ Ver, Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁰ Paul Krugman ha publicado en el último tiempo una serie de artículos que intentan explicar el siguiente misterio: por qué, en plena crisis provocada por la especulación de los grandes bancos con derivados financieros de alto riesgo, quienes se oponen a la expansión

Evidentemente, conocemos los peligros que pueden surgir del mal uso de esta estrategia de interpretación: la psicologización de la política, una especulación idealizadora y alejada de los conflictos sociales reales, la patologización apresurada de determinados deseos y sub-culturas y/o una posición reactiva frente a nuevas formas de subjetivación. Sin embargo, consideramos que las ciencias sociales pueden producir una auto-reflexión crítica de sus conceptos y metodologías capaz de lidiar con la trampa de la analogía ingenua entre el análisis de las patologías del sujeto individual y la difícil interpretación de las ideologías sociales. Mientras que en la otra cara de esta emergencia histórica, la que nos obliga a interrogar las consecuencias de la disolución actual de la fantasía de la *fiction-free society*, el concepto de ideología nos permite seguir analizando desde una perspectiva crítica a las formas culturales que transforman, enmascaran y vuelven vivible las formas extremas de la violencia social que se ejerce y la que se padece. En el trabajo que presentamos a continuación nos hemos dejado influenciar por estas perspectivas –orientadas por las hipótesis del psicoanálisis– tanto para elaborar materiales empíricos de investigación social, como para construir modelos de interpretación de la superficie de nuestra sociedad contemporánea. Retomando (y dándole un giro) el viejo concepto de “autoritarismo”, pretendemos analizar la multiplicidad de entramados y articulaciones que, en la cultura y los sujetos, colaboran en la reproducción de las formas estructurales más agudas de la violencia social contemporánea.

La segunda emergencia histórica de la cuestión de la ideología está vinculada a un proceso más profundo de las sociedades capitalistas contemporáneas. Planteada en términos esquemáticos, esta otra clave temporal se refiere en realidad a la articulación diferencial de al menos tres temporalidades que han recobrado una nueva actualidad a partir de la intensificación de sus contradicciones: por un lado, (a) *la duración de las pretensiones de justicia* que cobraron validez en las distintas “modernidades” y establecieron horizontes de racionalidad práctica que continúan vigentes; luego, (b) *el ritmo y las fluctuaciones de las transformaciones en las estructuras económicas y político-institucionales* que generaron las nuevas formas del “capitalismo desorganizado”¹¹; finalmente, (c) *las variaciones y combinaciones de los diferentes discursos que producen efectos ideológicos* a través de la constitución de identidades colectivas y formas elementales del reconocimiento intersubjetivo. Cuando se aceleran las diferencias relativas y se intensifican las tensiones entre los primeros dos registros, el tercer nivel, el nivel ideológico, se transforma en un prisma, a la vez opaco y expresivo, de la complejidad de esa totalidad social. Si su función consiste en articular los niveles (a) y (b), interpretando en contextos concretos el significado de las pretensiones de justicia¹² y

del déficit público no mencionan ni dicen nada sobre los auxilios estatales al sistema financiero, que implican una pérdida neta, y se centran, en cambio, en el ataque a las políticas de universalización de la asistencia médica o de auxilio para el pago de las hipotecas, que en el mediano plazo se prevé que produzcan ahorros económicos. Esta aparente irracionalidad económica, que traslada la responsabilidad de la crisis del sistema financiero a “la pereza de los que no quieren trabajar y eligen vivir de los subsidios estatales”, Krugman la explica a partir de una motivación inconfesable, que él llama: “odio a los pobres”. Según su interpretación, no es la convicción sobre la racionalidad de las políticas de austeridad la que decide la necesidad, que terminará “favoreciendo a todos”, de eliminar o reducir los programas sociales, sino que lo que se expresa en esas posiciones es un deseo intenso de “dañar a los pobres”, que debe luego ser racionalizado para poder aparecer públicamente bajo la forma de esa moralidad, a la vez meritocrática y compasiva, que exige: “reward people that can carry the water instead of drink the water”. Ver “Enemies of the poor”, columna de opinion de Paul Krugman en el New York Times del 12/01/2014.

¹¹ Ver, Claus Offe (1985). *Disorganized capitalism*. Oxford: Mit press.

¹² La relación que existe entre el concepto de ideología y el concepto moderno de justicia no debería resultar un misterio para nadie. Esta relación depende, por un lado, de la institución de un principio de igualdad entre los diferentes miembros de la sociedad (de modo que no existan privilegios, rangos o jerarquías que vengan adheridas en la naturaleza de los seres) y, por el otro, de la exigencia de justificación que tiene un orden social que ha perdido su vínculo orgánico con las imágenes del mundo religiosas o metafísicas. Desde este punto de vista, las ideologías son una forma particular de resolver el viejo problema que se les plantea a todas las sociedades que logran producir un excedente gracias a la división del trabajo y la aplicación del desarrollo técnico: ¿cómo volver legítima una distribución desigual de la riqueza y el trabajo, siguiendo criterios de diferenciación que ya no pueden depender del sistema de parentesco? En la modernidad el concepto de ideología se acopla al concepto de justicia para resolver este problema según una doble articulación: a través del mercado y del derecho privado (instituyendo el modelo de toda lógica equivalencial de los seres) y a través del discurso de la razón y del complejo científico-tecnológico (como modelo de toda justificación capaz de superar o neutralizar la crítica y

dándole sentido al caótico proceso de reestructuración de las posiciones subjetivas del capitalismo contemporáneo, es precisamente cuando esa mediación de la reproducción social se vuelve potencialmente imposible, por las tensiones entre los extremos que tiene que articular, cuando el estatuto de lo ideológico adquiere un valor estratégico para el análisis social.

Sabemos que en la historia del concepto de ideología las pretensiones de justicia que cobraron validez fueron aquellas que quedaron enmarcadas por una idea enfática de igualdad, que fue acompañada por una serie de hipótesis sobre el desarrollo de las estructuras económicas y político-institucionales que se inscribían fácilmente dentro de ese marco. De allí que nos acostumbráramos a que las ideologías, la crítica de las ideologías y la crítica de las críticas de las ideologías giraran en torno a las promesas de la igualdad, en un contexto en el que la igualación de las condiciones sociales aparecía –a la manera de Tocqueville– como algo que estaba inscripto en la facticidad del desarrollo histórico, con independencia de cualquier valoración subjetiva sobre ese proceso. Tanto para sus defensores (que utilizan el concepto de ideología para demostrar que los discursos sobre la igualdad “todavía no han sido realizados *verdaderamente*”) como para sus detractores (que cuestionan la centralidad que adquiere en la modernidad el principio igualitario y lo denuncian como un principio normativo que desvitaliza y normaliza las diferencias humanas) el arquetipo de esta pretensión de igualdad que hace funcionar al concepto de ideología es la forma jurídica de la igualdad. No tiene nada de extraño, entonces, que todo lo que “aparece” *ligado* a y por esta forma (la libertad del sujeto, el reconocimiento recíproco, las expectativas racionales de los comportamientos, la pacificación de las interacciones, la estabilidad de las estructuras de integración social) se transforme en el eje del debate sobre la actualidad o la inactualidad del concepto de ideología.

El diagnóstico histórico implícito que acompaña la querrela en torno al concepto de ideología supone que la circulación del principio de igualdad, que luego será juzgada como insuficiente, engañosa, falsa u opresiva, expresa (en términos más o menos deformados) un proceso real del modo en el que los individuos viven su relación con las transformaciones de la estructura social. Es por eso que cierto declive del concepto de ideología estuvo asociado no sólo al agotamiento de la función motivacional de las promesas de la igualdad y a sus dilemas irresueltos, sino también a la realización parcial de esas promesas por vía de los Estados de bienestar o estrategias políticas análogas, que iban apagando la distancia (entre la igualdad proclamada y la igualdad “realizada”) desde la cual se ejercía la crítica de la ideología clásica. Por ese camino la situación comenzaba a inclinarse a favor de las perspectivas que hablaban de un fin de la crítica de la ideología como *estrategia de crítica social emancipadora*. Finalmente, cuando las sociedades se aproximan a ese límite en el que se vuelven todo lo igualitarias que pueden ser pero persisten las experiencias de injusticias, la diseminación de las relaciones de poder y los deseos de otra(s) vida(s) “más allá de la igualdad”, seguir atado al criterio que impone el concepto de ideología sólo puede implicar un apaciguamiento de la crítica.

la oposición). Sin esas instituciones y esas instancias de justificación el concepto de ideología, efectivamente, pierde fuerza, o, más bien, comienza a trabajar a través de analogías que lo vuelven ambiguo o, paradójicamente, injusto como herramienta de crítica social. En un texto clásico Habermas ofrece una explicación de ambos aspectos: “La institución del mercado, en el que los propietarios privados intercambian mercancías, que incluye al mercado en el que personas privadas que carecen de propiedad intercambian como única mercancía su fuerza de trabajo, promete la justicia de la equivalencia en las relaciones de intercambio.” Mientras que, en el otro extremo, “las legitimaciones resquebrajadas son sustituidas por otras nuevas, que, por una parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden por tanto tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimadoras, poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia pública. Sólo así surgen las ideologías en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías. Las ideologías son coetáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideologías «preburguesas»” (Habermas, 1986: 76 y 79 respectivamente).

Tomemos como ejemplo la crítica post-estructuralista estándar (o vulgar) al concepto de ideología. El primer paso de esta crítica consiste en subvertir –a la manera nietzscheana– el modelo de la crítica. La estrategia general de este planteo dice así: para analizar la eficacia de los mecanismos del poder en el tejido aparentemente neutral y pacífico de los discursos lo primero que hay que hacer es dejar de “seguir el rastro” –como lo hace la crítica de la ideología– de las *contradicciones* del discurso y los procesos de enmascaramiento de las *desigualdades* sociales, en las que se expresarían *todas* las formas de dominación social relevantes. Al seguir ese camino la crítica de la ideología –afirma la protesta post-estructuralista– permanece presa de la ilusión moral sobre lo social, que lo subsume todo al cristal del principio de igualdad y confía ciegamente en la posibilidad de una superación de la distorsión ideológica, ya que para realizarse como *crítica* debe presuponer la existencia de *medios puros* (libres de desigualdad) de asociación entre los hombres (por ej., el discurso). El segundo paso consiste en cambiar radicalmente la perspectiva: concentrarnos exclusivamente en el juego de fuerzas que se entretajan y se repelen unas contra otras en los discursos en todos los niveles (morales, científicos, pedagógicos, psiquiátricos, etc.), más allá de cualquier hipótesis sobre puntos de reconciliación o de verdad, focalizando el análisis y la sospecha en los procesos de producción de equivalencias entre los términos del lenguaje, los sujetos de la enunciación y los objetos de los enunciados. Por eso, lo que se va a denunciar ahora no es un poder que juega estratégicamente con las figuras de la igualdad, presentado como verdaderas igualdades falsas (o ideológicas), sino un poder que se ejerce a través de *equivalencias verdaderas*. En un tercer paso, luego de socavar las identidades sedimentadas por la cultura moderna hegemónica, cuando el discurso ha sido desprendido del engaño al que inducen los conceptos de “razón”, “naturaleza”, “sujeto”, horizonte compartido y transparencia comunicativa (que son todas variaciones del principio igualitario), se puede interpretar a la propia aspiración normativa contenida en la pretensión de igualdad como el más sutil y nocivo producto de las relaciones de fuerza. De allí que la igualdad que producen esos discursos no sea, siguiendo nuestra discusión anterior, una mera “apariencia”, sino una realidad lingüística e intersubjetiva en la que un poder hace efectivo su rendimiento como fuerza a través de la igualdad que produce y no de la desigualdad que esconde. Por eso, en un último paso, se afirma que ese poder, que no puede existir como meramente discursivo, tiene que haberse inscripto antes en prácticas extra-discursivas, en los pliegues de las instituciones y en la morfología de los cuerpos, a través de tecnologías de dominación social que siguen efectivamente el principio de igualación de las condiciones de existencia.

Cuando se pasa al análisis de las formas del poder en el capitalismo tardío el diagnóstico es concluyente: el capital no induce la “apariencia de igualdad”, sino que produce una gigantesca máquina de homogenización, disciplinamiento y control capilar de los cuerpos y las relaciones, que instituye equivalencias e impone identidades, trabajando masivamente con “igualdades verdaderas” (en los saberes, las tecnologías productivas, los deseos, las tecnologías del cuerpo pero también en la educación, la vivienda, los servicios públicos, los ingresos de las personas, los “capitales” culturales, las formas de reconocimiento social, etc.). En los debates que generó esta subversión de la crítica, que anulaba las potencialidades del concepto de ideología (y la centralidad de los “problemas de la igualdad” para los proyectos emancipadores de los que dependía), el énfasis estuvo puesto en los desacuerdos teóricos y en las distintas valoraciones éticas y filosóficas que generaban los presupuestos de cada una de las posiciones. Pero ese mismo énfasis descuidaba otro aspecto de la cuestión, que es lo que aquí queremos destacar como la segunda emergencia histórica de la problemática de la ideología. Como hemos visto, todo este debate, a favor y en contra de la pertinencia del concepto de ideología como instrumento de análisis e interpretación crítica de la cultura y la

sociedad, se desarrolla de modo parasitario al diagnóstico que presupone, por distintas vías, una tendencia universal hacia la igualación de las condiciones sociales y los horizontes normativos. El mismo presupuesto incluye la progresiva simbiosis entre las formas de la igualdad del capital (mercados, regímenes laborales, burocracias de gestión empresarial, imágenes fetichistas del universo del consumo) y las formas de la igualdad de la democracia liberal (ciudadanía, derechos humanos, burocracias de gestión social, espacio público político). Las posiciones se enfrentan y se suceden sobre distintos problemas, pero lo hacen sobre el fondo de un presupuesto histórico que afirma que el capitalismo moderno genera una tendencia intrínseca a la igualación (represiva o falsa/ideológica) de las condiciones sociales.

Desde la perspectiva que ofrecía la estabilización de las sociedades del primer mundo en la posguerra (junto con la estabilización de las del “otro mundo” bajo el principio igualitario del “socialismo real” y –con muchas salvedades– las del tercer mundo con sus diferentes estados “desarrollistas” y/o “descolonizados”), la igualdad social que se había conseguido aparecía para las posiciones críticas como deformada, dañada, o históricamente insuficiente en relación a las potencialidades objetivas, pero se la interpretaba al mismo tiempo como un principio que reflejaba una aspiración normativa justificable y un proceso (parcialmente) real de la estructura social. El rechazo a la crítica de la ideología sólo implicaba en este aspecto una valoración contrapuesta del mismo diagnóstico, una radicalidad desplazada y un esfuerzo desesperado por abrir el horizonte político-cultural más allá del horizonte normativo que se había instituido en torno al principio de igualdad. Pero este rechazo suponía una misma hipótesis sobre los procesos de igualación de las condiciones sociales.

Sin dudas, este contexto teórico en las ciencias sociales y la filosofía estaba inspirado en el crecimiento acelerado de las economías de pos-guerra, en la legitimación política de las funciones reguladoras del Estado para prevenir las crisis cíclicas del capitalismo y en la estabilización de los conflictos de clase que producían las políticas del Estado de bienestar. Estos eran los procesos estructurales frente a los cuales se tomaban distintas posiciones ético-políticas y se realizaban, en reiteradas oportunidades, diagnósticos que anunciaban el “fin de las ideologías”. Por eso, cada vez que la representación de este cuadro histórico reconciliado se rompe, se generan las condiciones para que el problema de las desigualdades sociales vuelve a incitar los desafíos teóricos de las ciencias sociales y la filosofía a partir del concepto de ideología. Bajo este aspecto, lo que en realidad crea las condiciones históricas para la “supervivencia” de la cuestión de la ideología son situaciones y geografías sociales en las cuales el principio igualitario no es considerado como una mera expresión necesaria de las tendencias evolutivas de la facticidad social, ni como una orientación normativa unívoca firmemente inscrita en los procesos de modernización cultural, sino, más bien, cuando queda expuesto como una aspiración o una pretensión de justicia que entra sistemáticamente en contradicción con las principales tendencias de desarrollo de la estructura social.

Analizando la *longue durée* del capitalismo, Thomas Piketty (2014) ofrece valiosos elementos que sirven para pensar la reemergencia de esta dimensión de los conflictos “ideológicos” ligada al devenir del principio igualitario. Su estudio sobre las desigualdades posee un interés especial para nuestra discusión teórica, fundamentalmente por dos motivos: a) en primer lugar, por la precisa interpretación de la conexión que existe entre la dinámica de la acumulación capitalista y la dinámica de desarrollo de las desigualdades sociales; b) en segundo lugar, por la periodización del siglo XX que propone a partir del análisis de esta conexión.

El primer punto puede resumirse esquemáticamente siguiendo su desmentida de la *hipótesis de Kuznets*, hipótesis que, por cierto, puede ser considerada como el fundamento económico que sobrevuela las hipótesis optimistas sobre racionalización del capitalismo de posguerra en las esferas de la cultura. Según este economista radicado a comienzos del siglo XX en EE.UU., “las desigualdades de ingreso tienden a reducirse automáticamente en las fases avanzadas del desarrollo capitalista, más allá de las elecciones de política económica u otras diferencias entre los países, hasta lograr estabilizarse en un nivel aceptable” (Piketty, 2014:11), y esto debido a que luego de una fase inicial de aumento de las desigualdades, “en la que sólo una minoría está preparada para beneficiarse de la nueva creación de riqueza”, con la consolidación de la fase industrial del capitalismo “fracciones cada vez más amplias de la población participan de los frutos del crecimiento económico” (Piketty, 2014:13). La “curva de Kuznets” preveía una distribución cada vez más igualitaria de las condiciones sociales estructurales (ingresos, riqueza, oportunidades de empleo, educativas, etc.), que surgía inmediatamente después de la producción de las grandes desigualdades necesarias para la acumulación inicial del capital necesario para la modernización de las fuerzas productivas. El ciclo natural y espontáneo del capitalismo concluía –según esta hipótesis– en la consolidación de sociedades muy ricas y muy igualitarias, en las que ambas determinaciones se potenciaban recíprocamente de modo indefinido.

Contrariando esta secuencia optimista de acontecimientos, la prueba histórica que elaboró pacientemente Piketty muestra un paisaje muy diferente. El ciclo positivo, sobre el que Kuznets comienza a teorizar muy tempranamente en los años 50’, es más bien una excepción (de hecho, la única excepción) a la regla de los más de tres siglos de capitalismo que se analizan en este libro. Lo que se observa en el largo plazo del capitalismo es un proceso “natural” de incremento de las desigualdades sociales que sólo se estabilizan cuando llegan a puntos máximos en los cuales la concentración económica es abismal¹³.

Pero lo más revelador del libro de Piketty hay que buscarlo en su explicación de las causas de la disminución de las desigualdades en el siglo XX y por lo tanto de los ciclos que efectivamente se aproximan a la representación que asocia la racionalización capitalista con la igualación de las condiciones sociales. Cuando se analiza la larga duración de la historia económica del capitalismo estos períodos “no tienen nada que ver con períodos calmos de movilidad intersectorial del capital como los que describe Kuznets”, sino que se emparentan directamente con “las guerras mundiales y violentos shocks económicos y políticos”¹⁴. Su análisis establece, en el mejor de los casos, un período de no más de 50 años en los que el capitalismo habría funcionado efectivamente a través de un errático camino de igualación de las condiciones sociales (a la manera del diagnóstico de Tocqueville), pero esa dinámica muestra signos cada vez más claros de haber llegado a su fin para todos los países (los desarrollados y los no-desarrollados, el primer mundo y el tercer mundo), retornando las desigualdades sociales del siglo XXI a niveles similares a los que existían a fines del siglo XIX.

¹³ EE.UU. a comienzos del siglo XXI muestra un caso ejemplar (período 2000-2010) con situaciones en las cuales el 10% de la población con mayores ingresos concentra casi el 50% del PBI y donde los dueños del capital llegan a poseer el equivalente a más de seis años del producto bruto de su país (Piketty, 2014:116).

¹⁴ Tal vez con un excesivo y objetable énfasis matemático, Piketty se plantea sin embargo una pregunta tan ingenua como relevante: ¿en qué medida han contribuido para producir las tendencias igualitarias que se realizaron efectivamente en el siglo XX las fuerzas creativas y en cuál las fuerzas destructivas del hombre moderno? ¿Cuánto ha dependido de la fuerza de sus ideales culturales y cuánto del puro azar? Su respuesta no deja de sorprender. Según sus cálculos, casi dos tercios de la igualación de las condiciones sociales que se produjo en el siglo XX (fundamentalmente en Europa) es el resultado de la disminución de la desigualdad que produjeron las grandes guerras que, al destruir la infraestructura productiva y los bienes de los grandes propietarios del siglo XIX, achataron la pirámide social sin seguir ningún plan ni ninguna orientación ética. Tan sólo un tercio de esa igualación puede atribuirse a la capacidad de los hombres para crear: ya se trate de horizontes morales de sentido o instituciones, políticas o acuerdos legales que promueven la realización del principio igualitario (Piketty, 2014:15).

Esta otra periodización del capitalismo nos trae de vuelta a los problemas teóricos y los diagnósticos de época presupuestos en los paradigmas que anticipaban el eclipse del concepto de ideología a partir de la progresiva resolución de los “dilemas de la desigualdad” en las sociedades modernas. Con este cambio de perspectiva podemos reiterar nuestra pregunta por la actualidad del concepto de ideología: ¿qué sucede con el concepto de ideología cuando la reconciliación plena entre capitalismo y democracia comienza a quebrarse, mostrando signos claros de tensiones y contradicciones que van más allá de la coyuntura?¹⁵ Una vez que queda relativizado el suelo de la racionalización capitalista que habían previsto tanto Habermas como Foucault (desde paradigmas teórico-políticos antagónicos), pareceríamos aproximarnos en algunos aspectos al tipo de desafíos teóricos que enfrentaron los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. La generalización de la experiencia vivida de las desigualdades junto con la persistencia de pretensiones de justicia que siguen enunciándose en la gramática política de la igualdad (Fraser, 1994; Honneth, 1997; Honneth, 2007) genera múltiples efectos/construcciones que debemos llamar ideológicas no sólo por su función de legitimación y justificación de esas desigualdades, sino por la complejidad y el carácter paradójico que tienen en términos políticos y culturales. De este modo, invirtiendo el esquema de los estudios que pensaban las crisis de legitimidad del capitalismo tardío como crisis meramente “motivacionales” o “culturales” de las nuevas generaciones de sociedades reconciliadas, las fracturas actuales de la estructura social vuelven a situar a la crítica de la ideología en un lugar central.

Pero es esta misma actualidad del concepto de ideología la que exige que todas sus acepciones tengan que ser revisadas, incorporando, evidentemente, los cuestionamientos sagaces y los temas nuevos aportados en su momento por el positivismo, el post-estructuralismo y la hermenéutica. Esquemáticamente, algunas de estas revisiones se refieren al nuevo estatuto de lo ideológico en las transformaciones del capitalismo contemporáneo. Finalmente, todavía no sabemos qué puede suceder si el capitalismo se aproxima a una configuración en la que ya no necesite, ni siquiera en el centro de su desarrollo, de las viejas *apariencias de igualdad* para reproducir los estímulos, los órdenes motivacionales y los saberes con los que moviliza –y produce– a los sujetos que lo constituyen. Tampoco estamos seguros de saber en qué situación queda el concepto de ideología si, en su desarrollo como sistema, el capitalismo rompe la genealogía que lo hace depender de la presión identitaria de las “igualdades verdaderas” hacia las que tienden las pretensiones de justicia instituidas con la modernidad, para (re)comenzar a trabajar sobre estructuras de poder desjerarquizadas, organizaciones que se comportan como “cuerpos sin órganos” y saberes sin pretensión de verdad universal¹⁶. Cualquiera sea la respuesta que ensayemos para estas preguntas, de lo que podemos estar seguros es de que no estamos en presencia de un capitalismo (y de una cultura global) post-ideológico, pero tampoco de un capitalismo que permita encuadrar los conflictos políticos y culturales que genera en un molde clásico, un supuesto funcionamiento clásico de la ideología que se articularía con la esencia a-histórica del capitalismo como modo de producción de las relaciones de dominación y explotación.

Por eso, la última pregunta que debemos hacernos es, sin embargo, la más difícil: ¿a qué crítica de la ideología “volver”? Desde el punto de vista de la actualidad del problema de las desigualdades sociales, que demarca muy bien tanto la fecundidad como la finitud epistemológica del concepto de ideología, las tentativas más fructíferas son aquellas que intentan combinar la investigación concreta en sociología política

¹⁵ Para un análisis detallado de esta hipótesis sobre las tendencias del capitalismo contemporáneo, ver: Streeck, W. (2013) *Gekaufte Zeit, Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin: Frankfurter Adorno Vorlesungen.

¹⁶ Una exposición interesante de las transformaciones que habilitan esta serie de preguntas sobre las reconfiguraciones del campo ideológico contemporáneo puede encontrarse en: Boltanski, L. y Chiapello, É. (2002).

con los indagaciones conceptuales y las polémicas que se dan en el campo de la teoría de la justicia y la filosofía política. Este camino, que hace depender el carácter negativo de la ideología de un concepto positivo de justicia, permanece latente desde el comienzo en la *teoría crítica* de la escuela de Frankfurt, en las distintas concepciones de la justicia y la ideología de Adorno, Horkheimer y Benjamin. Es evidente que esta articulación entre la sociología, la teoría de la justicia y la filosofía política fue la que luego se transformó en un programa “sistemático” en el campo de las ciencias sociales con la obra de Habermas. Pero más allá de sus diferencias, todos estos autores comparten con pensadores contemporáneos de la *teoría crítica* (como A. Honneth, Ch. Menke o N. Fraser) la necesidad de esclarecer los *problemas y las contradicciones de las orientaciones normativas* que operan –de modo inconsciente o pre-reflexivo– detrás del concepto de ideología, fundamentalmente cuando se lo usa como instrumento de la crítica social para estudiar los efectos patológicos perdurables de las desigualdades sociales. Sobre este horizonte, el concepto de justicia tiende a quedar vinculado al trabajo de reconstrucción crítica del concepto de democracia, haciendo de la crítica de las ideologías, en última instancia, una crítica de las ideologías anti-democráticas. Se establece así un proceso teórico que contiene dos grandes momentos que se articulan y se tensionan entre sí: a) una crítica que busca determinar y comprender la eficacia social de las ideologías anti-democráticas en las subjetividades y las producciones culturales; y b) una crítica que reflexiona y deconstruye las orientaciones normativas que espontáneamente se usan para determinar los criterios de lo que se considera la justicia y la injusticia social. De este modo, la crítica de la ideología alcanza una fundamentación normativa que siempre es frágil, situada en los contextos pragmáticos de la vida política y que no puede esconder las paradojas que ella misma provoca.

Un camino paralelo que también permite abordar esta particularidad de la actualidad del concepto de ideología, vinculando los estudios concretos de sociología con el concepto de justicia y la filosofía política, es el que ha venido desarrollando el grupo de investigación liderado en Francia por Luc Boltanski¹⁷. Con un estilo menos –o, más bien anti– “normativista”, Boltanski ha construido un modelo de interpretación de las concepciones de la justicia rivales que operan simultáneamente, en un determinado momento histórico, en distintos niveles de justificación de la reproducción social y de la crítica social. Su estrategia teórica, que pretende distanciarse de cualquier noción tutelar de ideología, intenta reconstruir las lógicas y las puestas en juego concretas de las pretensiones de justicia a partir de una conexión muy fructífera entre la sociología y la filosofía política.

En nuestro trabajo nos hemos interesado por el camino que abren ambas perspectivas para pensar la articulación entre concepciones de la justicia y teorías de la ideología, sabiendo que no basta la revelación teórica o empírica de las injusticias sociales que produce el capitalismo. Cuando cae un velo aparecen en realidad todos los velos, que afectan a las propias indagaciones críticas, puesto que en el fondo los desafíos actuales que genera el concepto de ideología, asociado a los problemas de la conceptualización de la justicia social, no son muy distintos a los que acompañaron a los programas en ciencias sociales que intentaban orientarse en el pasado a través de este concepto: el entrelazamiento de problemas epistemológicos con problemas éticos, morales y políticos. Ese entrelazamiento no sólo genera errores y reduccionismos, producto de la “precipitación” del análisis de las ideologías, sino que suele arrojar al analista, si es consecuente, al terreno de las paradojas. Frente a esto sólo podemos repetir, una vez más, que la auténtica

¹⁷ Ver, Boltanski, L. (2009) y Boltanski, L. y Thévenot, L. (1991).

crítica de la ideología es aquella que se despliega a pesar y en medio de las paradojas que la ideología produce y no contra ellas o en un vano intento por anularlas.

Los materiales y las herramientas conceptuales de crítica ideológica que presentamos a continuación han sido pensados intentando dar cuenta de estas dos emergencias históricas de la cuestión de lo ideológico, basándonos en las perspectivas teóricas que consideramos más fecundas para su estudio. En los capítulos siguientes intentamos dar cuenta de algunos límites y potencialidades de las modalidades de crítica de las ideologías en las que se inspira fundamentalmente nuestro estudio: el psicoanálisis y la Escuela de Frankfurt. Para dar cuenta del proceso de elaboración de nuestra perspectiva se impone, entonces, en primera medida, una reflexión sobre las características particulares del clásico “Estudios sobre la personalidad autoritaria” producido en Estados Unidos en el contexto de los totalitarismos europeos. Realizaremos esta tarea a partir de una consideración de: (2) la actualidad de ciertas variables del estudio como herramientas críticas de las ideologías contemporáneas, y (3) la participación de la psicología en la constitución de su perspectiva de análisis crítico-ideológico. Finalmente, introduciremos las dimensiones que componen fundamentan nuestros estudios empíricos, situándolas en relación con los conceptos claves de diversas teorizaciones sobre la democracia y la justicia social (4).