



www.revistaafuera.com

Nº de Registro de Propiedad Intelectual: 523964

Nº de ISSN 1850-6267

## Hacia un abordaje diacrónico de la ideología

### **Resumen:**

*En el presente trabajo intento esbozar un abordaje diacrónico de la ideología contrapuesto al análisis sincrónico realizado por Slavoj Žižek. Para ello, inspirado en los pensadores de la Frankfurter Schule —Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer— y en el teórico norteamericano Fredric Jameson, realizo una periodización de la Modernidad Occidental que consta de tres fases, a saber: la Sociedad Liberal, la Sociedad Administrada y el Posmodernismo, y le adjudico a cada una de ellas un modo determinado de encarnación de la ideología. A los fines de diferenciar los rasgos más salientes de cada uno de estos períodos, construyo modelos sociológicos, los cuales se concentran en tres dimensiones fundamentales: (a) la estructura económica, (b) la estructura político-institucional y (c) la estructura de la personalidad.*

*Abstract: In this work, I try to outline a diachronic analysis of ideology opposed to Slavoj Žižek's synchronic analysis. Inspired by the thinkers of the Frankfurter Schule —Max Horkheimer, Theodor W. Adorno and Herbert Marcuse—and by the American Marxist theorist Fredric Jameson, I make a periodization of Western Modernity that consists of three phases, namely: Liberal Society, Administered Society and Postmodernism, and I assign each of them a form of ideology. In order to do that, I construct sociological models, which focus on three fundamental dimensions: (a) economic structure, (b) political-institutional structure and (c) structure of personality.*

## I. Introducción

El significado de 'ideología', y lo que son las ideologías sólo puede entenderse si se reconoce el movimiento de este concepto, que es al mismo tiempo el desarrollo histórico de la cosa

T.W. Adorno y Max Horkheimer

La reconstrucción histórica, entonces, la postulación de caracterizaciones e hipótesis globales, la abstracción de la 'florecente y zumbante confusión' de la inmediatez fue siempre una intervención radical en el aquí y ahora y la promesa de resistencia a sus ciegas fatalidades

Fredric Jameson

En su artículo "El espectro de la ideología" Slavoj Zizek lleva a cabo un análisis sincrónico de la ideología: le toma una fotografía a la *cosa ideología* en un momento dado para luego escindirla analíticamente valiéndose de categorías que le permiten dar cuenta de sus múltiples facetas. En esta tarea, el pensador esloveno toma como modelo los tres momentos del concepto hegeliano de religión: la doctrina, el ritual y la fe. La religión judía, por ejemplo, cuenta con una doctrina —la contenida en la *Toráh*—, con rituales —como el descanso del *Shabbat*— y es por supuesto una fe —un conjunto de esquemas de acción y pensamiento introyectado en los fieles. De modo análogo, si se analiza a la ideología liberal haciendo uso de estas categorías, podría afirmarse que las teorías de John Locke y Adam Smith son su doctrina, las elecciones democráticas y la transacción comercial, sus rituales, y "la experiencia 'espontánea' (de sí mismos) que los sujetos tienen como 'individuos libres'", su fe (Zizek, 2008b:17).

Este modo de abordaje le permite a Zizek sintetizar los tres tipos de concepciones de la ideología desarrollados en la historia del Marxismo Occidental: la doctrina es la ideología en sentido tradicional tal como la desarrolla Marx en *La Ideología alemana* —"la ideología como (...) un conjunto de ideas, creencias, concepciones y demás" (Ibíd.: 17)—; los rituales son los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) de Althusser —la "existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones" (Ibíd.: 20)—; y la fe, el fetichismo de la mercancía del Marx de *El Capital* y su mutación posterior en la reificación de Georg Lukács: "la ideología 'espontánea' que opera en el centro de la 'realidad' social en sí" (Ibíd. 16).

La justificación de este tipo de análisis radica según Zizek en las insuficiencias de un análisis diacrónico como el desarrollado por la *Frankfurter Schule*. De acuerdo al esloveno, el enfoque frankfurtiano, que en vez de analizar la *cosa ideológica* de modo estático realiza un seguimiento de su derrotero histórico, "puede hacernos caer fácilmente en la trampa del relativismo historicista que suspende el valor cognitivo inherente del término 'ideología' y lo transforma en una mera expresión de las circunstancias sociales" (Ibíd.:16).

Contrariamente a lo que señala Zizek, y siguiendo los pasos de los pensadores de

Frankfurt, creo que reconocer el núcleo temporal de la verdad no implica necesariamente caer en el historicismo. En prefacios a nuevas ediciones de algunos de sus textos, los autores del *Institut für Sozialforschung* han dado cuenta de la historicidad y situacionalidad de sus desarrollos teóricos. Ejemplos de esto son el prefacio de 1964 de Herbert Marcuse a *Cultura y sociedad*, el de Max Horkheimer de 1968 a *Teoría crítica* y, sobre todo, el de Horkheimer y Theodor W. Adorno de 1969 en ocasión de la reedición de la *Dialéctica de la ilustración*. Allí se afirma: “No todo cuanto se dice en el libro [*Dialéctica de la ilustración*] seguimos manteniéndolo inalterado. Ello sería incompatible con una teoría que atribuye a la verdad un núcleo temporal, en lugar de oponerla, como algo inmutable, al movimiento de la historia” (Adorno y Horkheimer, 2007: 9).

Asimismo, me apoyo en la reivindicación que Fredric Jameson realiza de la periodización histórica como un modo de intervención radical en el presente, esto es, como una manera de tomar distancia de la zumbante y confusa inmediatez a los fines de comprenderla y de dar cuenta de sus contornos. De acuerdo a Jameson, la cultura posmoderna se caracteriza por la crisis de la historicidad, la cual estaría provocada por la conversión del pasado en *imagen-reificada-del-pasado*. Esto ocurre por ejemplo en las películas nostálgicas, que dan la sensación al espectador de encontrarse en una determinada época histórica, como el lejano oeste o la década del sesenta, a través de tipografía, vestimenta, música y escenografía estereotipadas. “Parecemos condenados a buscar el pasado histórico a través de nuestras propias imágenes y estereotipos populares del pasado, que en sí mismo queda para siempre fuera de nuestro alcance” (Jameson, 2002c: 27).

Si, como afirma Jameson, una adecuada relación con el pasado es esencial para la constitución de la identidad subjetiva y por ende para la posibilidad de una praxis política radical en el presente, la reconstrucción histórica y la periodización se vuelven instrumentos teóricos terapéuticos para el sujeto posmoderno, un sujeto con rasgos esquizoides que se encuentra inmerso en un presente eterno. Es por ello que partiendo del convencimiento en las potencialidades teórico-políticas de la periodización, intentaré en este texto esbozar un análisis diacrónico de la ideología.

Debido a que Horkheimer murió en 1973, Adorno en 1969 y Marcuse en 1979, sus análisis quedaron suspendidos en la década del setenta; por tanto, si me atuviera sólo a sus desarrollos teóricos, el abordaje diacrónico quedaría incompleto. Por esta razón intentaré emplear los trabajos de Jameson en torno a la posmodernidad como una suerte de complemento a los análisis frankfurtianos, un complemento que permitirá extender el análisis histórico hasta épocas más cercanas a nuestros días.

Ahora bien, ¿qué es exactamente un abordaje diacrónico de la ideología? Un análisis de este tipo implica una periodización del derrotero capitalista y la adjudicación de un modo típico de encarnación de la ideología a cada uno de los períodos definidos. Dado que se trata de describir, como lo hace Jameson, los rasgos dominantes o característicos de una época, quizás las categorías desarrolladas por Žizek en su abordaje sincrónico podrán ser de utilidad si se las dispone de modo diacrónico. Esto es, en vez de pensar que la doctrina, la fe y el ritual se dan de modo simultáneo, podría afirmarse, por ejemplo, que la doctrina es el modo típico de la ideología en la Sociedad Liberal, mientras que la fe y el ritual serían sus modos característicos de aparición en la Sociedad Administrada.

A partir de la lectura del artículo “La crítica de la razón instrumental” de Seyla

Benhabib, puede concluirse que los autores de Frankfurt periodizan el devenir histórico del siglo XX a través de “modelos sociológicos implícitos” (Benhabib, 2003). Estos modelos, reconstruidos por Benhabib, establecen relaciones funcionales entre (a) la estructura económica, (b) la estructura político-institucional y (c) la estructura de la personalidad. Tanto Horkheimer como Adorno y Marcuse conciben un viraje epocal que se inicia en el período de entreguerras pero que se consolida en los años cuarenta. Este viraje podría pensarse como el paso de un modelo sociológico I —la Sociedad Liberal— a un modelo sociológico II —la Sociedad Administrada. Además de exponer estos dos modelos y sus correspondientes modos de encarnación de la ideología, en este escrito intentaré bosquejar un modelo adicional, el modelo sociológico III —Posmodernismo— a partir del análisis de la obra de Jameson.

Antes de embarcarme en esta tarea, considero preciso decir unas palabras en torno a la definición de la controvertida noción de ideología. Las dificultades en la definición del término no son prerrogativa del habla cotidiana; de hecho hoy, a más de dos siglos de su primera aparición, no existe una definición unívoca en el campo de las ciencias sociales. Es por ello que considero fructuoso valirme de una definición que, aunque pueda resultar un tanto simplista y esquemática, puede redundar en la circunscripción de los límites de mi indagación y contribuir a evitar confusiones. En *Ideology and modern culture* J.B. Thompson realiza una distinción entre la concepción crítica de la ideología (*critical conception of ideology*) y la concepción neutral (*neutral conception of ideology*). De acuerdo a Thompson, el primer abordaje, que no es otro que el propio de la tradición marxista, concibe a la ideología como el modo en que los significados permiten apuntalar relaciones de dominación; por su parte, el segundo, sostenido por la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, incorpora la noción de ideología al corpus conceptual descriptivo de la sociología, “domándola” y vaciándola de contenido crítico, concibiéndola meramente como la *Weltanschauung* (concepción del mundo) de un determinado grupo social. Partiendo de esta distinción, y alineándose detrás de la concepción crítica, Thompson brinda su definición del término: “I shall argue that the concept of ideology can be used to refer to the ways in which meanings serves, in particular circumstances’, to establish and sustain relations of power which are systematically asymmetrical- what I shall call <<relations of domination>>. Ideology, broadly speaking, is meaning in the service of power” (Thompson, 1990: 6-7).

Esta definición, creo, puede servir al menos como un punto de partida susceptible de ser corregido. La ideología será entendida aquí entonces como esas maneras en que el significado, o también podría decirse los productos culturales o espirituales, actúan —de modo premeditado o no— al servicio del apuntalamiento de un determinado orden social.

## II. Hacia un abordaje diacrónico de la ideología

En “Crítica de la razón instrumental”, Benhabib brinda un sólido punto de apoyo para la realización de un análisis diacrónico de la ideología. Allí, como se mencionó, desarrolla los dos “modelos sociológicos implícitos” (I y II) sobre los que Adorno, Horkheimer y Marcuse sostienen su periodización del siglo XX. A continuación esbozaré estos modelos [\(1\)](#).

En el modelo sociológico I, que denominaré Sociedad Liberal, (a) prevalece la economía de libre mercado, (b) el régimen político característico es el Estado liberal

y (c) la estructura típica de la personalidad es la del individuo burgués. Si se toma las categorías de Zizek podría afirmarse que la ideología se encarna aquí como doctrina, esto es, como discursos con pretensión de racionalidad y autonomía.

Por su parte, en el modelo sociológico II, que denominaré Sociedad Administrada, (a) se produce la alianza entre el capitalismo privado y el poder político cristalizada en el concepto de Capitalismo de Estado desarrollado por Friedrich Pollock; (b) las democracias liberales dejan su lugar o bien a Estados totalitarios como la URSS y el nazismo, o bien a Estados de bienestar como el Welfare State en EEUU; y (c) el sujeto burgués se transforma en una subjetividad débil o sumisa. En cuanto a la ideología, ésta deja de ser doctrina para materializarse en el seno de la realidad social en forma de rituales y fe.

Los desarrollos de Fredric Jameson en torno al posmodernismo como lógica cultural del capitalismo avanzado pueden engarzarse en esta periodización como un tercer momento pasible de ser sistematizado en un modelo sociológico III. El análisis cultural de Jameson tiene como sostén la periodización del capitalismo que realizó Ernest Mandel en su libro *Late Capitalism*. Allí, Mandel concibe al segundo período del capitalismo no a partir de la teoría de Pollock de un Capitalismo de Estado sino desde los desarrollos de Lenin en torno al Imperialismo como fase superior del capitalismo. Sin embargo, podría afirmarse que la mutación del capitalismo reconocida por Lenin en el período de entreguerras no se aleja mucho de las conclusiones de Pollock, de modo que la articulación de las dos periodizaciones se muestra como factible. Se podría llegar así a un modelo sociológico III con una correspondiente encarnación de la ideología, y esto permitiría completar el abordaje diacrónico interrumpido por la muerte de los autores de Frankfurt.

### III. La ideología en la Sociedad Liberal –modelo sociológico I–

Pasaré ahora a un análisis más pormenorizado de cada uno de estas tres fases y de sus respectivas modalidades de encarnación de la ideología. Comenzaré con el primer período, la Sociedad Liberal, que se extiende desde los orígenes de la Modernidad Occidental hasta el período de entreguerras.

(a) En el capitalismo liberal la producción y el intercambio se rigen por el libre mercado. Tal como lo desarrolla Marx en el primer capítulo de *El Capital*, existe una multiplicidad de empresarios individuales aparentemente inconexos que sólo entran en relación en el acto de intercambio de mercancías (Marx, 2004). La producción social es entonces de carácter irracional, esto es, no está regida ni regulada por ninguna instancia superior. Siguiendo a Benhabib, el mercado se configura aquí como “la piedra *angular* institucional del capitalismo liberal” (Benhabib, 2003: 86) y, consecuentemente, como mecanismo fundamental “para la distribución de poder y privilegio social” (Ibid.: 86). Es sólo en este contexto, y no hipostasiada como máxima eterna, que adquiere plena vigencia la idea marxiana de la determinación en última instancia de la estructura económica sobre las capas superestructurales del edificio social.

(b) Podría afirmarse que aunque el Estado liberal clásico está determinado por la estructura económica –lo cual se ve ilustrado en la clásica sentencia de Marx en el *Manifiesto Comunista*: “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx y Engels,

2001: 21) —, el mismo no interfiere en el libre juego del mercado. A diferencia del Estado autoritario que, como veremos, cumple un rol determinante en la regulación de la producción y el intercambio, el Estado liberal, en consonancia con los cánones del liberalismo económico-político, se limita a garantizar las condiciones mínimas y necesarias para el funcionamiento del mercado. De acuerdo a Benhabib, la actitud de los pensadores de Frankfurt frente al “Estado liberal” es similar a la del marxismo ortodoxo en el sentido de que tienen “cierta ceguera” (Benhabib, 2003: 86) frente a las especificidades del mismo —“el gobierno representativo, la separación de poderes, la constitucionalidad, el gobierno de la ley, etcétera” (Ibíd.)— y lo conciben como un mero reflejo de la estructura económica.

La debilidad del Estado se cristaliza asimismo en su no injerencia en la esfera privada. De acuerdo a Marcuse, esta última representaba en la época liberal un “preciado refugio de la esperanza” (Marcuse, 1978: 8), en el que se resguardaba la “negatividad” (Ibíd.), la libertad de pensamiento y de conciencia. Este respeto de lo privado y su tajante distinción de lo público, que tiene su origen en la reforma protestante y las revoluciones burguesas (Ibíd.), se contraponen a la penetración del Estado en todos los intersticios de la sociedad propia de la Sociedad Unidimensional o Administrada. Así lo señala Marcuse en el prefacio a *Cultura y Sociedad*:

pues en la cultura tradicional era el espíritu, la razón, la conciencia, el pensar <<puro>> lo que constituía la autonomía del sujeto, la libertad esencial del hombre: esta era la esfera de la negación, de la contradicción con lo existente del rechazo, de la disociación, de la crítica. El protestantismo y las revoluciones burguesas proclamaron la libertad de pensamiento y de conciencia: eran las formas sancionadas de la contradicción -a menudo las únicas- y elpreciado refugio de la esperanza. La sociedad burguesa raras veces, y sólo en casos excepcionales, se atrevía a violar este refugio. Alma y espíritu eran para ella (al menos oficialmente) algo sagrado y misterioso: en el ámbito de lo anímico y de lo espiritual, el hombre debía ser lo más autónomo posible; en esto consistía su libertad interna, es decir, su libertad auténtica y esencial. Del resto se ocupaban la economía y el estado. Normalmente la sociedad no necesitaba intervenir en estas esferas: no hacía falta someter a los individuos a un ordenamiento total. Las fuerzas de producción no habían alcanzado aún aquel grado de desarrollo en el que la colocación del producto del trabajo social exigiría la organización sistemática de las necesidades -también de las intelectuales-; el mercado regulaba mal que mal el rendimiento de un mecanismo de trabajo que todavía no dependía de un consumo masivo ininterrumpido. Como la sociedad burguesa se encontraba aún en una etapa inferior del desarrollo de las fuerzas de producción, no disponía todavía de los medios para hacerse cargo de la administración del alma y del espíritu sin desacreditar esta administración con el poder del terror” (Ibíd.: 8).

Asimismo, el Estado liberal no estaba capacitado, como sí lo estará el Estado autoritario, para integrar y pacificar a las fuerzas negativas que se agitaban en el seno de la totalidad social. En los años treinta, como puede vislumbrarse en los

prólogos de Horkheimer y Marcuse a *Teoría crítica y Cultura y sociedad* respectivamente, los pensadores del *Institut* asisten al ocaso de esta época. Con ella se extinguen también los últimos destellos de esperanza revolucionaria encarnados en la clase obrera todavía no integrada.

(c) Como se señaló, el capitalismo liberal se caracteriza por una multiplicidad de empresarios independientes que compiten en el mercado. En este marco, los individuos, que sólo dependen de sí mismos, deben “estar igualmente preparados para afrontar todas las eventualidades económicas y políticas” (Horkheimer, 2007: 137), es decir, deben estar capacitados para planificar a largo plazo y soportar circunstancias adversas. Por ello este tipo de organización económica da pie a la configuración de un yo fuerte que puede pensar y actuar de forma autónoma. En otros términos, el capitalismo liberal va de la mano con (y presupone a) la subjetividad burguesa clásica [\(2\)](#). En palabras de Horkheimer,

su individualidad [la del empresario burgués] era la de un hombre con visión del futuro, orgulloso de sí mismo y de su generación, persuadido de que la comunidad y el Estado descansaban en él y en sus semejantes, inspirados todos, manifiestamente, por el estímulo de la ganancia material. Su convicción de que había que hacer justicia a la exigencias de un mundo de lucro se expresaban en su yo fuerte y al mismo tiempo lúcido y sereno, que imponía intereses que iban más allá de sus necesidades inmediatas” (Ibíd.: 137)

Como se señaló, en la época liberal el Estado no penetra en la esfera privada. Contrariamente a lo que sucederá en la sociedad administrada, en la cual la familia burguesa se verá diluida en las grandes maquinarias burocráticas y organizacionales, la familia y la figura del padre, condiciones de posibilidad de la formación de un yo fuerte, mantienen una suerte de halo sagrado.

Pasaré ahora a dar cuenta del modo de encarnación de la ideología en este período a partir del análisis de una conferencia dictada por Adorno y Horkheimer, “Ideologie” (1965). Puede afirmarse que, para los autores, la ideología del período liberal es la ideología *par excellence*. Es así que, como veremos posteriormente, se muestran renuentes a categorizar como ideología a los productos de la *industria cultural*.

*La ideología, en efecto, es justificación*. Presupone, pues, sea la experiencia de una condición social que se ha vuelto problemática y conocida como tal, pero que debe ser defendida, o bien, por otro lado, la idea de la justicia, sin la cual aquella necesidad apologética no subsistiría, y que a su vez se basa en el modelo del intercambio de equivalentes. En rigor, cuando rigen relaciones simples e inmediatas, no existen ideologías en sentido estricto, y los pensadores de la Restauración, *laudatores* de tiempos feudales o absolutistas, ya tienen carácter burgués por la forma lógica discursiva de la argumentación que utilizan, y que contiene un elemento igualitario y antijerárquico” (Adorno y Horkheimer, 1971: 191).

Podría afirmarse entonces que la ideología es un fenómeno estrictamente moderno. En el *Ancien Régime* no había ideología. Lejos de ser problemático y necesitar de

justificación, el orden social era *selbstverständlich* (comprensible de suyo), puesto que estaba fundado en el principio de autoridad. El rey y la iglesia eran los portadores de la verdad revelada, y las instituciones terrenas se apoyaban en los decretos divinos. Con las revoluciones burguesas, el principio de autoridad se ve corrompido y todo estado de cosas socio-político debe presentar sus credenciales ante el tribunal de la razón. Sólo en este contexto puede comprenderse el surgimiento de la ideología como *justificación racional* de una “condición social que se ha vuelto problemática” (Ibíd.). Es así que los apologetas de la Restauración son ideólogos, unos ideólogos absurdos, por cierto, que intentan darle un fundamento racional a un sistema político como la monarquía, que tiene como principio la irracionalidad.

Tomando la escisión zizekiana de la ideología en doctrina, ritual y fe, podría decirse que para Adorno y Horkheimer la ideología se encarna en el período liberal principalmente como doctrina, esto es, como discurso argumentativo con pretensiones de racionalidad. Gracias a la difusión de la imprenta y a la alfabetización masiva, el texto, ya sea en la forma de periódicos, panfletos o libros, se convierte en el soporte por antonomasia de la ideología.

El hecho de que el discurso ideológico deba convencer y persuadir, y no limitarse a comunicar órdenes, encuentra su explicación en la ya esbozada caracterización del sujeto burgués. En su encarnación clásica, la ideología *apela*, en términos althusserianos (Althusser, 2005), a sujetos o yoes fuertes, libres e iguales —al menos formalmente—, ante los cuales el orden socio-político debe justificarse racionalmente como válido.

Ahora bien, a este tipo de ideología le corresponde una modalidad de crítica de la ideología caracterizada por Adorno y Horkheimer como negación determinada. “La crítica de la ideología es, en términos hegelianos, negación determinada, confrontación de entidades ideales con su realización, y presupone la distinción de lo verdadero y lo falso en el juicio, tanto como la instancia de la verdad en el objeto de juicio” (Ibíd.: 192). La crítica de la ideología como negación determinada confronta a las teorías racionales o doctrinas con su verdad íntima. Podría afirmarse que en el marxismo re-hegelianizado de los pensadores de Frankfurt, la idea hegeliana de negación determinada se seculariza o se vuelve materialista. Siguiendo a Marcuse en *Razón y revolución*, tanto para Marx como para Hegel, “lo verdadero es el todo”; sin embargo, mientras que para Hegel el todo es de carácter espiritual, la “Idea” en su automovimiento, para Marx se trata de la *totalidad social*. Hegel diluía la verdad de una configuración del espíritu al enfrentarla con la totalidad de la que formaba parte. La crítica de la ideología como negación determinada, de modo análogo, implica la disolución de la presunta verdad y autonomía de las teorías o doctrinas ideológicas en la nada de la inesencialidad al confrontarlas con la totalidad social de la que emergen. En términos de Marcuse:

La dialéctica toma los hechos como elementos de una totalidad definida, de la cual no pueden ser aislados. Al referirse al ejemplo del vaso de agua, Lenin afirma `la totalidad de la práctica humana ha de entrar en la `definición´ del objeto´; la objetividad independiente del vaso de agua queda disuelta de este modo. Todo hecho puede ser sometido al análisis dialéctico sólo en la medida en que cada hecho esta influenciado por antagonismos del proceso social (Marcuse, 2003: 313).

Como se afirmó más arriba, la ideología como doctrina podría ser homologada con la exposición del concepto que Marx y Engels realizan en *La ideología alemana*. En este texto de 1846, los autores ajustan cuentas con su pasado filosófico, esto es, con los jóvenes hegelianos –sobre todo con Ludwig Feuerbach y Max Stirner– y con el mismo Hegel. La ideología es concebida como un discurso que, a pesar de su supuesta pureza racional, está contaminado desde el vamos por su origen de clase. Lejos de ser concebida como un modo de adoctrinamiento, “que traduciría una manipulación deliberada y por tanto una ‘omnipotencia’ de los poderosos” (Balibar, 2001: 54), la ideología es pensada allí como una emanación espontánea de la división social del trabajo, sobre todo de la división entre trabajo intelectual y manual, una emanación que, a pesar de su heteronomía congénita, tiene pretensiones de autonomía.

Adorno y Horkheimer dejan a entrever una diferencia esencial entre la ideología del período liberal y sus sucedáneos en la Sociedad Administrada, a saber: la primera se eleva ciegamente sobre la realidad social, es decir, no es premeditada y, por lo tanto, presupone la automistificación de los ideólogos mismos; los segundos, por el contrario, son utilizados conscientemente con fines manipulativos por parte de los Estados autoritarios y las grandes corporaciones.

#### IV. La ideología en la Sociedad Administrada –modelo sociológico II–

Esbozaré ahora el modelo sociológico de la Sociedad Administrada que, de acuerdo a los autores de Frankfurt, emerge en el período de entreguerras y se consolida luego de la Segunda Guerra Mundial.

(a) En su artículo de 1941, “Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones”, Friedrich Pollock da cuenta del ocaso del capitalismo liberal y de la ascensión de su sucesor, el Capitalismo de Estado. En el primero, empresarios independientes compiten en el mercado, el cual carece de regulación central encontrándose sometido al devenir irracional de las fluctuaciones de la oferta y la demanda. Con el advenimiento del segundo se produce una alianza de los actores económicos con el Estado, que abandona su rol de mero garante de las condiciones de posibilidad del mercado para comenzar a ejercer controles y regulaciones en la economía.

En ‘Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones’, Pollock describe las transformaciones en la estructura de la economía política que ocurrieron en las sociedades occidentales desde fin de la Primera Guerra Mundial como ‘procesos de transición que transformaron el capitalismo privado en capitalismo de Estado’ (...) La expresión ‘capitalismo de Estado’ indica que esta formación es <<la sucesora del capitalismo privado, que el Estado asume funciones importantes del capitalismo privado, que los intereses por obtener ganancias aún desempeñan un papel importante y que no se trata de socialismo>> (Benhabib, 2003: 84).

Como se señaló más arriba, en el Capitalismo Liberal el mercado era algo así como la piedra angular de todo el edificio social, a tal punto que la distribución de riquezas, prestigio y poder político se realizaba en base a él. En este contexto se veía cumplida la sentencia marxiana que afirma la determinación de la economía en

última instancia por sobre todos los campos de lo social. Ahora bien, con el advenimiento del Capitalismo de Estado, la situación se modifica drásticamente. La economía se politiza, viéndose así suspendidas ciertas leyes del capitalismo descritas por Marx en *El Capital* —sobre todo las referidas a las crisis. Se asiste a una cierta planificación o dominio consciente de la irracionalidad económica que, sin embargo, nada tiene que ver con el socialismo. En términos de Pollock: “La libertad de comercio, empresa y trabajo está sujeta a la inferencia gubernamental hasta un grado tal que es prácticamente abolida. *Con el mercado autónomo, las llamadas leyes económicas desaparecen*” (Pollock en *Ibíd.*: 85). La mano invisible, que para Adam Smith regía los destinos de la economía como la fatalidad de los griegos, deja su lugar a las regulaciones estatales. De este modo, los Estados se ven capacitados tanto para controlar las crisis periódicas del capitalismo como para aliviar la miseria de las clases oprimidas.

(b) En el Capitalismo Liberal prevalecía un Estado débil que, en consonancia con la doctrina clásica del liberalismo, se limitaba a garantizar las condiciones de posibilidad de la actividad económica. Este tipo de Estado no interfería en la esfera privada de sus ciudadanos —no sólo porque esto iba en contra de sus más caros ideales sino también porque no poseía la capacidad técnica para realizarlo— ni lograba contener a las fuerzas negativas que se agitaban en el seno de la sociedad.

En el período de entreguerras el Estado liberal entra en crisis y comienzan a consolidarse, por un lado, Estados autoritarios como el hitlerismo en Alemania y el estalinismo en la URSS y, por otro, las denominadas Democracias de Masas como el *Welfare state* de Roosevelt. Estos nuevos Estados, apoyados en un gran poderío económico y potencial técnico, se ven habilitados a colonizar la esfera privada y también a integrar al proletariado en la sociedad. Así lo señala Horkheimer en su prólogo a *Teoría crítica* de 1968:

A partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, la idea de la miseria creciente de los trabajadores -de la cual, según Marx, debía resultar la rebelión, la revolución en cuanto tránsito al reino de la libertad- se ha hecho abstracta e ilusoria (...) Hace mucho que la voluntad revolucionaria del proletariado se ha convertido en una actividad inmanente a lo social, ajustada a lo real. Por lo menos según la conciencia subjetiva, el proletariado se ha integrado (Horkheimer, 2003: 10).

Se asiste a una creciente estatización de las sociedades a ambos lados de la cortina de hierro. Sustentado en los grandes avances técnicos, el Estado administra a su población penetrando en resquicios otrora sagrados.

Por ‘racionalización social’, Adorno, Horkheimer y Marcuse se refieren a los siguientes fenómenos: el aparato de dominación administrativa y política se extiende a todas las esferas de la vida social. Esta extensión de la dominación es conseguida mediante las técnicas organizacionales siempre eficientes y predecibles desarrolladas por instituciones tales como la fábrica, el ejército, la burocracia, las escuelas y la industria cultural (en Benhabib, 2003: 88).

(c) Junto con el ocaso del libre mercado y del Estado liberal se produce la muerte del

individuo burgués clásico. Éste se caracterizaba por su autonomía y fortaleza, propiedades necesarias para afrontar la competencia mercantil. En la sociedad administrada o unidimensional este tipo de individuo sucumbe, volviéndose típica y predominante la personalidad débil o sumisa. Siguiendo a Horkheimer, “el influjo de las condiciones existentes sobre la vida del hombre promedio es tal que el tipo servil, sometido, mencionado antes, se ha convertido en el tipo predominante en una escala arrolladora” (Horkheimer, 2007: 138).

Este cambio es producido en parte por la disolución del mercado, que le exigía al individuo los dotes de la fortaleza anímica, la planificación a futuro de su accionar y la autonomía. Por otro lado, se asiste a la disolución de la familia burguesa y de la figura del padre, condiciones de posibilidad de la formación de un yo fuerte. “El cambio en la función de la familia juega aquí un papel decisivo: sus `funciones socializantes´ están siendo cada vez más absorbidas por grupos externos y medios de comunicación” (Marcuse, 1979: 40). El conjunto de regulaciones y controles estatales y el adoctrinamiento por parte de los *mass media* contribuyen también a este proceso de debilitamiento del yo. Tanto Horkheimer (2007) como Marcuse (1979) señalan que el individuo se relaciona con la realidad social de modo mimético. Se produce “una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo” (Ibíd.: 40). El individuo debe ser realista y adaptarse a aquello que su entorno pide de él. Privado de sus dotes activos, se ve así a merced de las ciegas fuerzas sociales y se convierte de sujeto a mero objeto administrado.

El éxito puede ser logrado sólo mediante la imitación (...) en la medida en que se torna eco de su medio ambiente, repitiéndolo, imitándolo, adaptándose a todos los grupos poderosos a los que al fin de cuentas pertenece, transformándose de un ser humano en miembro de organizaciones, sacrificando sus posibilidades en aras de la disposición de complacer a tales organizaciones y de conquistar influencia en ellas, es como logra sobrevivir. Es una supervivencia lograda mediante el más antiguo de los recursos biológicos de la supervivencia: el mimetismo (Horkheimer, 2007: 138-139).

Es interesante remarcar que dentro del modelo sociológico implícito de la Sociedad Administrada o Unidimensional, los autores de Frankfurt conciben a las Democracias de Masas como estructuralmente análogas a los Estados Autoritarios. En efecto, a nivel de la estructura económica, en ambos se asiste al paso del capitalismo liberal al capitalismo de Estado; a nivel político, se produce una progresiva estatización de todas las esferas de la vida; y en el plano de la personalidad, se produce el ocaso del yo burgués. Como se verá, en el análisis de la ideología de los dos tipos de formación social también se reconocen rasgos estructurales comunes. Sin embargo, a partir de un análisis de “Ideologie”, es posible diferenciar dos modos de encarnación de la ideología en las Sociedades Administradas: (I) uno correspondiente a los Estados totalitarios y otro (II) a las Democracias de Masas.

(I) El modo de encarnación de la ideología en los Estados totalitarios es la propaganda. Se trata de un discurso que, en cierto modo, puede considerarse como doctrinal porque defiende un determinado estado de cosas socio-político. Sin embargo, se diferencia esencialmente de la ideología liberal debido a que, en contraposición a ésta, carece de pretensiones de racionalidad. Los ideólogos

liberales o los de la Restauración se auto-mistifican: creen en la verdad y racionalidad de sus discursos; los ideólogos del Nacionalsocialismo, en cambio, sólo se sirven del discurso para dominar y manipular a las masas. En efecto, “En el llamado ‘patrimonio ideal’ nazista no se reflejan las formas del espíritu objetivo: se constituyó como resultado de un manejo, y como mero instrumento de poder, del cual ninguno, ni siquiera sus portavoces pensaba verdaderamente que pudiese ser creído y tomado en serio” (Adorno y Horkheimer, 1971: 192).

Como señalan Adorno y Horkheimer, el discurso autoritario no busca convencer al receptor de la racionalidad del orden social, sino que “se le hace percibir detrás de las frases vacías, el sonido de la amenaza o la promesa de una parte del botín” (Ibíd. 192). Esto se condice con la muerte del sujeto burgués: ya no es preciso persuadir a los individuos para que se adecuen a la realidad socio-política; basta con coaccionarlos a hacerlo. Es por ello que es inviable criticar un texto como el *Mein Kampf* de Adolf Hitler a partir de la negación determinada.

Sin embargo, quien se propusiese criticar por este camino la llamada ideología del nacionalsocialismo sería víctima de su propia ingenuidad. No sólo el nivel literario de escritores como Hitler o Rosenberg está por debajo de cualquier crítica, sino que la vulgaridad sobre la cual resulta demasiado fácil triunfar, es síntoma de una situación que ya no es extraída válidamente de la definición de la ideología como falsa conciencia necesaria a sí misma (...) El objetivo de la crítica de la ideología totalitaria no puede reducirse a refutar tesis que no pretenden en modo alguno poseer una autonomía y una coherencia interna” (Ibíd.: 191-192)

La negación determinada debe entonces, para Adorno y Horkheimer, dejar su lugar a otro modo de crítica de la ideología, puesto que el modo clásico de crítica precisa un objeto ideológico con un cierto fondo de racionalidad, esto es, un objeto con el cual pueda resarcirse. El foco de la crítica debe centrarse ahora no en probar la irracionalidad del discurso oficial sino en identificar aquellos intereses que subyacen tras él. En efecto, si el discurso es sólo un instrumento de manipulación que, lejos de reivindicarse como racional, pretende meramente generar cierto efecto en las masas, el foco de la crítica debería desplazarse a los hilos secretos de poder que lo controlan. Siguiendo a Adorno y Horkheimer: “Cuando se sustituye la ideología por el ukase de una visión del mundo aprobada por la autoridad, hasta la crítica ideológica debe dejar lugar al simple análisis del *cui bono*” (3) (Ibíd.: 192).

(II) Por su parte, la encarnación de la ideología en la Democracia de Masas sería la *industria cultural* (4). En su breve artículo, “Culture industry reconsidered”, T.W. Adorno (2004) esboza de modo sintético los rasgos principales de este concepto, el cual tuvo su primera aparición en *Dialéctica de la ilustración*. De acuerdo al pensador de Frankfurt, la noción de *industria cultural* debe ser estrictamente diferenciada de la de *cultura de masas*. Mientras que esta última refiere a un tipo de producción cultural que emerge espontáneamente de las masas, lo que también se denomina cultura popular, la segunda da cuenta de productos culturales que son fabricados a medida por grandes consorcios industriales. Es decir, mientras que en la *cultura de masas* las masas son concebidas como sujetos activos de la producción cultural, en la *industria cultural* son pensadas como objetos administrados o como meros apéndices de la maquinaria. Esto se debe no sólo a que la producción de bienes culturales tiene lugar en las grandes fábricas culturales y no en el seno del

*Volksgeist* (espíritu del pueblo), sino también a que las necesidades que vienen a satisfacer dichos bienes son “falsas” (Marcuse, 1979), esto es, son generadas por los mismos consorcios industriales que las satisfacen (Adorno, 2004). Podría afirmarse que la teoría frankfurtiana de la *industria cultural* guarda ciertas semejanzas con la teoría de la aguja hipodérmica que el norteamericano Harold Laswell desarrolló a finales de los años veinte. Ambas son teorías de la manipulación en tanto conciben a la opinión pública como determinada de forma mecánica por los contenidos de los *mass media*. Este tipo de teorías fue fuertemente criticado en los años sesenta por autores como Stuart Hall y Raymond Williams, quienes frente al rol pasivo que se le confiere allí al receptor, reivindican el papel activo del mismo en la decodificación de los mensajes mediáticos. Tal como deja a entrever Adorno en su ya mencionado artículo, esta concepción manipulativa de la relación entre los *mass media* y los sujetos receptores está íntimamente vinculada tanto con la ya esbozada muerte del sujeto burgués como con la concentración económico-administrativa y con los avances técnicos a los que se asiste en la época de la Sociedad Administrada.

De acuerdo a Marcuse, los productos de la *industria cultural* contienen dentro de sí patrones de comportamiento y esquemas de pensamiento y acción que son introyectados por el público (Marcuse, 1979). El adoctrinamiento de las masas, sin embargo, pareciera no darse tan abiertamente como en el caso de la propaganda autoritaria, sino que es camuflado bajo un pseudo-realismo. Los programas de televisión y las películas se asimilan a la experiencia cotidiana de los espectadores; la duplican, contribuyendo de ese modo a ultra validar el orden social vigente. A pesar de la apariencia apolítica y aséptica de los protagonistas y las situaciones que aparecen en las pantallas, tras ellos subyacen implícitas consignas políticas definidas.

Ahora bien, resulta interesante que, a pesar de que Adorno y Horkheimer le dedican en “Ideologie” (1965) unas cuantas páginas a la descripción de la *industria cultural* y la propaganda, señalan que estos productos culturales no son en realidad la encarnación propiamente dicha de la ideología en la sociedad administrada sino más bien meros sucedáneos o débiles copias de los objetos ideológicos de antaño. En efecto, “la ideología contemporánea es el estado de conciencia y de no conocimiento de las masas como espíritu objetivo, y no los miserables artefactos que imitan ese estado y lo repiten empeorado, para asegurar su reproducción” (Adorno y Horkheimer, 1971: 193).

Es decir, los “miserable artefactos” —las series de televisión, las películas taquilleras y los escritos propagandísticos como el *Mein Kampf*—, herederos de lo que alguna fue la ideología, no constituyen la ideología del nuevo período. La encarnación de la ideología es, en realidad, el “estado de (in)conciencia” de las masas, una configuración de determinados hábitos, actitudes y esquemas de percepción y acción que los productos de la industria cultural no hacen más que reforzar y fortalecer. En términos de Adorno y Horkheimer, de la ideología sólo queda “el reconocimiento tributado a lo que subsiste, un conjunto de modelos de comportamiento adecuados al poderío de las condiciones dominantes” (Ibíd.: 204).

Podría afirmarse entonces que el modo de encarnación de la ideología en la sociedad administrada es para los autores de Frankfurt una suerte de fe. Tanto Adorno como Horkheimer y Marcuse se inspiran en la noción lukácsiana de reificación (*Verdinglichung*) desarrollada en *Historia y conciencia de clase* pero le introducen modificaciones al vincularla con una teoría de la manipulación. Vale recordar que

Georg Lukács retoma la idea marxiana del fetichismo de la mercancía e, inspirado en los análisis culturales simmelianos, la extiende más allá del campo económico. La reificación es un modo de estructuración de la conciencia que emana espontáneamente de la estructura económica capitalista y se extiende a todas las esferas de la vida. Este modo de conciencia implica, en el plano cognitivo, que “algo que en sí no posee propiedades de cosa –por ejemplo, algo humano– es considerado como cosa” (Honneth, 2008: 24) y, en el plano actitudinal, el predominio del egoísmo y la indolencia (Ibíd.). Los autores de Frankfurt parecen tomar la idea lukácsiana de la predominancia de un modo determinado de conciencia; sin embargo, su teoría de la manipulación los lleva a introducir modificaciones en el planteo original de Lukács. En primer lugar, la ideología –en este caso, el conjunto de patrones cognitivos y actitudinales– no emana de modo espontáneo del proceso económico sino que es generada y diseñada, ya sea por los caudillos autoritarios, en el caso de la propaganda, o por los grandes consorcios mediáticos, en el caso de la industria cultural. Es decir, mientras que Lukács concibe a la reificación como un desprendimiento necesario de la economía mercantil, la teoría de la manipulación de Frankfurt concibe a la estructuración de la conciencia ideológica como generada *desde arriba*. Por otro lado, podría señalarse que el modo de estructuración de conciencia en el que piensan los autores de Frankfurt no es siempre el de la conciencia reificada lukácsiana. Es decir, no se trata necesariamente de la transposición del modo de conciencia mercantil a otras esferas de la vida sino que, a la luz de la teoría de la manipulación que da cuenta del poder de los *mass media* en la difusión de patrones culturales, puede abarcar otro tipo de esquemas de percepción y acción. Por ejemplo, el modo de estructuración de la conciencia de un nacionalsocialista no implica de ningún modo los rasgos del sujeto reificado lukácsiano –egoísmo, apatía, etc– sino sacrificio por la patria, conciencia del deber, odio racial, etc.

La afirmación de que la nueva encarnación de la ideología no debe buscarse en los productos culturales propios de la *industria cultural* y la propaganda sino en el modo de estructuración de la conciencia de las masas es atribuida en “Ideologie” (1965) al debilitamiento de los productos culturales que tuvo lugar desde el período de entreguerras. Como señalan Adorno y Horkheimer, “ninguno de nosotros puede sustraerse a la experiencia de una transformación decisiva, que ya se produjo, en el caso específico de los productos espirituales” (Adorno y Horkheimer, 1971: 200). En la época liberal, los productos espirituales se elevaban de forma ciega desde la estructura económica y albergaban pretensiones de sustancialidad, autonomía y racionalidad; en este contexto, la crítica de la ideología servía para recordarle al espíritu su fragilidad, esto es, para despertarlo de sus delirios de grandeza. Por el contrario, en la nueva época la pauperización de los productos espirituales cambia las cosas: “el elemento ideológico tiene más bien por emblema la ausencia de esta autonomía, y no el engaño de la pretensión de autonomía” (Ibíd.: 201) y, por tanto, la misión de la crítica de la ideología como negación determinada pierde su razón de ser.

## V. La ideología en el Posmodernismo –modelo sociológico III–

A continuación intentaré reconstruir el modelo sociológico implícito que opera en el pensamiento de Fredric Jameson para luego dar cuenta de su correspondiente encarnación de la ideología. Me centraré para ello en el libro fundamental del pensador norteamericano, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo*

*avanzado* de 1984, y en dos ensayos posteriores, “Marxismo y posmodernismo” de 1989 y “Cultura y capital financiero” de 1996, en los que se profundizan ciertos elementos desarrollados en el primer escrito.

Podría afirmarse que, al igual que los de Adorno, Horkheimer y Marcuse, los desarrollos teóricos de Fredric Jameson se concentran en aspectos culturales de las sociedades capitalistas occidentales. Estos aspectos habían sido relegados a un rol secundario por el marxismo vulgar, que los reducía a meros epifenómenos de la estructura económica. Esto es lo que permite a Perry Anderson considerar a Jameson un heredero de la tradición del Marxismo Occidental, la cual se inaugura con la re-hegelianización y sofisticación del marxismo que, en respuesta al apogeo del materialismo mecanicista, llevaron a cabo Georg Lukács y Karl Korsch a principios de los años veinte. A pesar de esta prevalencia de los fenómenos culturales por sobre el análisis meramente económico, tanto los desarrollos de los pensadores del *Institut* como los jamesonianos son materialistas en el sentido de que se apoyan en una conceptualización de la estructura socio-económica vigente.

(a) Para comprender cabalmente el pensamiento de Jameson, es preciso ubicarlo en el marco histórico-teórico en el que se origina. La teoría jamesoniana del posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío surge en abierto enfrentamiento con teorías como las de Daniel Bell y François Lyotard, que sostienen que en la actualidad nos encontraríamos frente a un nuevo tipo de formación social que ya no responde a la caracterización teórica de capitalismo brindada por Marx y Engels. Frente a estos análisis, Jameson se ve obligado a enfatizar que, lejos de señalar el “fin del capitalismo” y el comienzo de una nueva era, los cambios históricos que se suceden a partir de la década del sesenta no son más que mutaciones del propio sistema. Así como los autores de Frankfurt sustentan los análisis culturales de su segundo paradigma teórico en la teorización de Pollock de una nueva fase del capitalismo, así también Jameson concibe al posmodernismo como la sintomatología cultural de una nueva fase del capitalismo teorizada por el economista marxista Ernest Mandel: el Capitalismo Tardío.

En *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* Jameson postula el “anclaje materialista” (Palti, 2005) de su análisis cultural del posmodernismo en la noción mandeliana de Capitalismo Tardío. Sin embargo, no brinda una descripción exhaustiva de esta nueva fase económica, limitándose a dar cuenta de aspectos harto generales de la misma. En esta nueva etapa, afirma Jameson, el capitalismo ha barrido con los últimos vestigios de otredad que se albergaban en su seno, la naturaleza y el inconsciente, logrando de esa manera su apoteosis o triunfo final.

Este capitalismo avanzado, consumista o multinacional (...) constituye la forma más pura de capitalismo de cuantas han existido, comportando una ampliación prodigiosa del capital hasta territorios antes no mercantilizados. Así pues, este capitalismo estricto que caracteriza nuestro tiempo elimina todos aquellos enclaves de la organización precapitalista que hasta ahora había tolerado y explotado de forma tributaria (...) una nueva penetración y una colonización históricamente original del inconsciente y de la naturaleza, es decir, la destrucción de la agricultura precapitalista del Tercer Mundo mediante la <<revolución verde>> y el ascenso de los medios de comunicación de masas y de la industria publicitaria (Jameson, 2005: 81).

La idea jamesoniana de la extensión de la lógica mercantil como “lógica axiomática” (5) a todas las esferas de la vida o, dicho en otros términos, su colonización de todos los campos de lo social, remite directamente a la teoría lukácsiana de la reificación (*Verdinglichung*). Como ya se afirmó más arriba, los pensadores de Frankfurt se hacen eco de la teoría de la reificación aunque introduciendo algunas modificaciones teóricas. La idea marcusiana de una unidimensionalidad en la cual todo rastro de negatividad, tanto la albergada en el proletariado como la latente en las pulsiones, fue borrada por la avasallante sociedad industrial avanzada, tiene rasgos compartidos con la apoteosis del capitalismo jamesoniano. En efecto, en su prólogo de 1964 a *Cultura y sociedad*, Marcuse afirma algo sorprendentemente similar a lo dicho por Jameson. “La sociedad industrial desarrollada ha conquistado para sí gran parte del terreno en el que debía florecer la nueva libertad: se ha apropiado de dimensiones de la conciencia y de la naturaleza que antes permanecían relativamente vírgenes” (Marcuse, 1968: 11).

En el interesante artículo “Marxismo y posmodernismo” de 1989, Jameson afirma que sería justamente el triunfo final del capitalismo el causante de las dificultades que acarrea el análisis teórico de la nueva fase capitalista. Siguiendo estos lineamientos, las teorías de Bell y Lyotard, que señalan el fin del capitalismo y el nacimiento de una formación social inédita, no serían más que productos de este estado de situación. Para ponerlo en otros términos: la apoteosis del capitalismo parece ser para Jameson la condición de imposibilidad de desarrollar una representación del mismo. Si nos apoyamos en el adagio spinoziano, *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es una negación), podría afirmarse que para definir al modo de producción capitalista, es preciso concebirlo en contraste con *otra cosa*; sin embargo, dado que el capitalismo eliminó todos los enclaves precapitalistas que constituían su otredad, la definición del mismo se vuelve inviable. Este estado de cosas, propio del capitalismo tardío, estaría en contraste con el de la Escocia del siglo XVIII, donde la convivencia de modos de producción heterogéneos permitió a los teóricos clásicos del capitalismo como Adam Smith dar cuenta de las especificidades del mismo.

Recién en “Cultura y capital financiero”, un artículo escrito doce años después de *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Jameson parece dejar las generalidades de lado y se dispone a realizar una descripción más exhaustiva de las peculiaridades del capitalismo tardío, caracterizándolo ahora como Capitalismo Financiero. En esta nueva fase, el capital se desterritorializa (6) y se desmaterializa; empieza “a vivir su vida en un nuevo contexto; ya no en las fábricas y los espacios de extracción y la producción, sino en el recinto de la bolsa de valores, forcejeando por obtener una rentabilidad más grande” (Jameson, 2002a: 188). Tanto en el capitalismo liberal como en el Capitalismo de Estado, el capital estaba anclado en la materialidad; en primer lugar porque estaba asociado a algún tipo de producción industrial y, en segundo término, porque se encontraba ligado a una determinada circunscripción territorial o a un Estado-nación particular: “era dinero del algodón o del trigo, dinero textil, dinero ferroviario, etc.” (Ibíd.: 188). Podría señalarse que el avance del capitalismo financiero es posibilitado por dos factores, uno político y otro técnico. En cuanto al político, la consolidación de esta nueva fase capitalista es apuntalada por el ascenso del neoconservadurismo o neoliberalismo en las grandes potencias. A partir de los años ochenta, con la toma del poder de Thatcher en Inglaterra y Reagan en EEUU, se llevan a cabo procesos de desregulación, privatización, apertura de mercados y achicamiento de la industria

pesada (Ibíd.). El Estado, que antes cumplía un rol esencial en la regulación y planificación de la economía, deja ahora fluir al capital libremente, y éste se mueve rápidamente alrededor del globo en búsqueda de rentabilidad. En cuanto al factor técnico, es la revolución cibernética la que, al suprimir el espacio y el tiempo, posibilita que las transferencias de capital puedan “efectuarse al instante de una zona nacional a otra” (Ibíd.: 189).

La globalización es más bien una especie de ciberespacio en que el capital monetario alcanzó su desmaterialización definitiva, como mensajes que pasan instantáneamente de un punto nodal a otro a través del ex globo, el mundo material (...) Pero eso es precisamente lo que el capital financiero origina: un juego de entidades monetarias que no necesitan ni la producción (como lo hace el capital) ni el consumo (como lo hace el dinero): que, como el ciberespacio puede vivir en grado sumo de su propio metabolismo interno y circular sin referencia alguna a un tipo anterior de contenido (Ibíd.: 202-210).

(b) Jameson identifica entonces el inicio del período del capitalismo financiero con el ascenso de los gobiernos neoliberales de Thatcher y Reagan. Estos gobiernos impulsan una vuelta al libre mercado a partir de la “desregulación (...) la privatización, y la apertura obligatoria de mercados en todas partes” (Ibíd.: 182). La vuelta al liberalismo tanto político como económico es una respuesta al avance de la planificación y la regulación estatal que tuvo lugar en el período que los pensadores de Frankfurt caracterizaron como Capitalismo de Estado. En su artículo “La posmodernidad y el mercado” Jameson da cuenta de la lucha ideológica— en nuestras palabras una lucha de doctrinas— que se llevó a cabo en los ochenta en términos de *planificación vs. libre mercado*. En esta lucha la estrategia de los impulsores del neoliberalismo es la homologación de la planificación de la economía con el autoritarismo político del estalinismo. Sin embargo, para Jameson, la lucha es más bien contra el *Welfare State* roosevelteano que contra Stalin. “Cabe sospechar —dice Jameson— que Stalin es a su vez una palabra en clave para referirse a Roosevelt” (Jameson, 2003: 318).

En realidad, podría afirmarse que Jameson no realiza, por lo menos en los textos a los que se tuvo acceso, un análisis profundo del problema del Estado en el posmodernismo. De su ausencia en los desarrollos teóricos jamesonianos puede inducirse que en esta nueva fase del capitalismo, el Estado dejaría de tener el rol fuerte que cumplía en el período caracterizado por los pensadores del *Institut* como sociedad administrada. La globalización, producida gracias a los avances en la tecnología comunicacional y a la ya mencionada revolución cibernética, contribuye a un desdibujamiento de las fronteras nacionales y al surgimiento del confuso hiperespacio posmoderno.

(c) Ahora bien, ¿qué sucede en el nivel de la estructura de la personalidad? Podría afirmarse que los autores de Frankfurt y Jameson coinciden en cuanto al diagnóstico de la muerte del sujeto burgués característico del capitalismo liberal. Sin embargo, diagnostican muertes harto diferentes. Vale recordar que para los autores de Frankfurt ciertos procesos estructurales —a saber: la desaparición de la familia burguesa, la decadencia del mercado y el avance de la industria cultural— dan pie al debilitamiento del yo fuerte y al advenimiento de un yo débil, que podría ser caracterizado como una especie de autómatas.

Si bien también decadente, el sujeto propio de la posmodernidad es para Jameson bastante diferente a este sujeto automático. Más que un debilitamiento del sujeto podría hablarse de su fragmentación o desintegración. En *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* Jameson compara al sujeto burgués clásico —al cual caracteriza de modo similar a como lo hacen los pensadores de Frankfurt— con el sujeto posmoderno, y plantea la idea de que existen psicopatologías culturales propias de cada período. El sujeto burgués clásico estaba expuesto a las diferentes modalidades de neurosis analizadas por Freud; los sentimientos de soledad y ansiedad eran el reverso de la moneda de la afirmación del sujeto como “mónada” (Jameson, 2005). Por su parte, la psicopatología cultural típica del posmodernismo sería la esquizofrenia. En su definición de la esquizofrenia, Jameson se apoya en la teoría de Jacques Lacan y en algunos conceptos husserlianos en torno a la temporalidad (7). De acuerdo a Jameson, uno de los rasgos típicos de la posmodernidad es la crisis de la historicidad: el pasado se convierte en simulacro, en imagen-del-pasado, perdiendo así su verdad. La cultura posmoderna está así “cada vez más dominada por el espacio y por una lógica espacial” (Ibíd.: 61).

Esbozaré ahora algunos elementos husserlianos referidos a la temporalidad que Jameson introduce en su argumentación. De acuerdo al autor norteamericano, el sujeto posmoderno “ha perdido su capacidad activa para extender sus protensiones y sus retenciones a través de la multiplicidad temporal y para organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente” (Ibíd.: 61).

Aquí Jameson se vale de dos términos que Husserl desarrolla en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1905, a saber: *protensión* y *retención*. Husserl (2000) no concibe a la percepción como un acto de conciencia que funcione en un presente puntual, sino más bien en un presente que, con William James, podríamos denominar *especioso*, esto es, un presente espeso que difiere de sí mismo. El acto de percepción estaría formado por tres protoactos: la protoimpresión (*Urimpression*), la retención (*Retention*) y la protensión (*Protention*). Mientras la protoimpresión *intenciona* lo que sería el presente puntual, la retención *intenciona* el ahora-recién-pasado y la protensión, el ahora-por-venir (Zahavi, 2009). De modo que para percibir un objeto, por ejemplo una silla, es preciso que la conciencia intencione *simultáneamente* al pasado, al presente y al futuro del mismo. Cuando se percibe una silla siempre nos enfrentamos con escorzos o caras de la misma pero nunca podemos visualizarla en su totalidad. Supongamos que caminamos alrededor de la misma, ¿cómo vincular todos los escorzos que observamos en una percepción unitaria de “la silla”? Es decir, ¿cómo vemos *la silla*? De acuerdo a Husserl, la percepción de un objeto es posible porque en el ahora puntual en que veo determinado escorzo, retengo también la cara de la silla que acabo de ver, el ahora-recién-pasado, y tengo en vista el escorzo que vendrá, es decir, protensiono el ahora-por-venir. Pues bien, como vemos, la subjetividad cumple en Husserl un rol activo —aunque no necesariamente consciente— en la constitución del objeto que se percibe, ya que, de no retener las fases pasadas del objeto y protensionar las fases futuras del mismo, éste no podría presentarse ante nosotros como unidad sino que sólo veríamos meros fragmentos inconexos. Ahora bien, de acuerdo a Jameson, la crisis de la historicidad propia del posmodernismo genera la imposibilidad de que los sujetos puedan relacionarse con el propio pasado y con el propio futuro. Esto, si se siguen los elementos husserlianos recién introducidos, da pie a que el sujeto posmoderno se encuentre confinado a una suerte de presente eterno, que le impide no sólo percibir objetos con sentido en su entorno

sino también organizar su propia experiencia en una unidad. Aquí es donde se establece el nexo entre la teoría lacaniana de la esquizofrenia y los análisis de la temporalidad husserlianos.

Siguiendo a Lacan, Jameson señala que la esquizofrenia implica una “ruptura en la cadena significante, es decir, en la trabazón sintagmática de la serie de significantes que constituyen una aserción o un significado” (Jameson, 2005: 63). Vale recordar que, como en general lo hacen los pensadores postestructuralistas, Lacan postula la primacía del significante por sobre el significado. Es decir, no concibe a éste último como algo que yace ya listo, por detrás del significante, sino que lo piensa como un efecto de sentido que surge a partir de la vinculación entre dos o más significantes. Ahora bien, si se rompe la cadena de significante, el sujeto se ve imposibilitado de conectar el significante presente con un significante pasado, de modo que la producción de sentido se torna inviable. Y por tanto, “queda reducido a una experiencia puramente material de los significantes o, en otras palabras, a una serie de los meros presentes carente de toda relación con el tiempo” (Ibíd.: 64).

En *Ideología: un mapa de la cuestión* Slavoj Žižek compila una serie de textos en los cuales, además de tratarse cuestiones clásicas relativas al concepto de ideología, se problematiza el destino de la *cosa ideología* en la actualidad. Este no es el lugar indicado para pasar revista a las diferentes posturas en torno a esta última cuestión. Sin embargo, resulta interesante a nuestros fines bosquejar brevemente dos de estas posiciones para ponerlas en contraste con el modo en que Jameson piensa lo ideológico en tiempos posmodernos.

En primer lugar, existen desarrollos teóricos como los de Richard Rorty que niegan la pertinencia del término ideología y abogan por su desaparición. La crítica rortyana se sitúa en el terreno gnoseológico. La idea de una falsa conciencia, o de una imagen distorsionada de la realidad, implica como contraparte la posibilidad de una verdadera conciencia, o una captación prístina de la realidad; y, para un pensador como Rorty, adscripto a la era postmetafísica —esto es, adalid del giro lingüístico, crítico del representacionalismo y de la metafísica de la presencia—, es inviable acceder a una verdad absoluta, pre-social, pre-lingüística, pre-política, es decir, libre de todo tipo de distorsión. En efecto, para el norteamericano, toda verdad es un constructo social y está desde el vamos contaminada por intereses materiales, políticos o de cualquier otro tipo; consecuentemente pensar en una verdad primera ajena a todo tipo de contaminaciones sería una suerte de vuelta atrás en la conciencia filosófica (Rorty, 2008).

Por otro lado, nos encontramos con la posición de Peter Sloterdijk quien, según Žižek (2008b), plantea que la clásica sentencia marxiana definidora de la falsa conciencia, a saber, “*Sie wissen das nicht, aber sie tun es* (ellos no lo saben, pero lo hacen)” (Ibíd.: 346) debería ser reemplazada por otra: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen” (Ibíd.: 347). De acuerdo a Žižek, la ideología, pensada como falsa conciencia implica una cierta *naïveté*. Los sujetos reproducen la realidad social injusta día a día pero desconocen su secreto; tienen una conciencia distorsionada de la realidad que contribuye al apuntalamiento del orden social. En cambio, la fórmula de Sloterdijk implica el fin de la ingenuidad. El sujeto ahora es cínico: “está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara” (Ibíd.: 347), es decir, sabe del engaño pero aún así lo mantiene. Desde esta posición, la idea de la ideología como falsa

conciencia parece ser descartada.

Según creo, los desarrollos teóricos de Jameson pueden entenderse como una rehabilitación del concepto de ideología frente a su descarte por teorías como las de Rorty. A pesar de estar en cierta medida influido por el pensamiento del postestructuralismo francés, Jameson tiene posiciones teórico-políticas contrapuestas al mismo. Los pensadores postestructuralistas celebran el “Relativismus über alles” (Gellner, 1994) y el descentramiento y muerte de la subjetividad, tomando estos elementos como banderas políticas. Jameson, en cambio, reconoce esos elementos como rasgos de la lógica cultural del posmodernismo pero, lejos de celebrarlos, intenta hacerles frente a partir de un refortalecimiento de la subjetividad y de la noción de verdad. Jameson concibe al posmodernismo como un hiperespacio antiantropomórfico en el cual los sujetos se encuentran cautivos debido a que carecen de los esquemas de percepción adecuados para moverse en él, y considera preciso llegar a una suerte de representación cartográfica de la nueva realidad socio-cultural para que los sujetos puedan sustraerse a la ciega fatalidad y hacerse dueños de sus destinos. En otros términos, para Jameson la noción de falsa conciencia seguiría vigente en el posmodernismo, ya que los sujetos no pueden representarse la totalidad social capitalista descentrada en que se encuentran inmersos.

Por su parte, la posición de Jameson en torno a la ideología en tiempos posmodernos es también divergente a la que Sloterdijk expresa en su reformulación de la sentencia marxiana. Jameson no cree, como el pensador alemán, que los sujetos conozcan el secreto de la realidad social y aún así la sigan reproduciendo, sino más bien, que la falsa conciencia se radicaliza. En efecto, el sujeto liberal marxiano que “no lo sabe, pero lo hace”, a pesar de ser heterónimo, tiene esquemas de percepción y acción definidos, y esto le posibilita actuar en la realidad social; y lo mismo podría decirse respecto al sujeto administrado propuesto por los pensadores de Frankfurt: los autómatas tienen esquemas de percepción fijos acordes a su espacio vital unidimensional. En una tercera versión de la sentencia marxiana, podría afirmarse que para Jameson el sujeto posmoderno “no lo sabe ni lo hace”: carece de una estructura de conciencia adecuada a la realidad social vigente y, por lo tanto, es incapaz de cualquier tipo de praxis.

La causa de este desfasaje entre la batería de esquemas perceptivos y de acción de los sujetos y su realidad social estaría dada para Jameson por las mutaciones extremas en la lógica espacio-temporal que se producen en la cultura posmoderna. El posmodernismo es una suerte de hiperespacio en el cual los sujetos se hayan insertos sin poder alcanzar una representación estética del mismo. La nueva experiencia que la subjetividad tiene del espacio es ilustrada por Jameson en su descripción de un edificio típicamente posmoderno, el *Bonaventure Hotel* de Los Ángeles. Este edificio se caracteriza por su irrespeto de las estructuras arquitectónicas clásicas. Se trata de un espacio descentrado, carente de entrada principal y sin ningún tipo de señalización, en el cual los sujetos son incapaces de orientarse. El resultado ejemplar de esta desorientación es el destino de los locales comerciales del hotel: ante la dificultad de los visitantes para encontrar los negocios, y en caso de encontrarlos para volver a hacerlo, los comerciantes terminan por arruinarse.

Como resultado práctico más dramático de esta mutación consideraré el notorio dilema de los comerciantes situados en los

distintos balcones: desde la inauguración misma del hotel en 1977, resultó evidente que nadie podría encontrar ninguno de estos negocios, y aunque se ubicara la tienda buscada, era muy poco probable que uno tuviera la misma suerte en una segunda oportunidad; como consecuencia, los arrendatarios comerciales están desesperados y toda la mercadería rebajada a precios de liquidación (Jameson, 2002c: 32).

Ahora bien, como se afirmó, el *Bonaventure Hotel* no es más que una ilustración o una suerte de metáfora de la lógica espacial en el posmodernismo. Podría señalarse que para Jameson la constitución del hiperespacio posmoderno implica algo así como una desmaterialización del espacio o, para expresarlo en otros términos, que el espacio posmoderno no es en sentido estricto un espacio material. Jameson da cuenta en sus textos de muchos procesos propios del posmodernismo que dan pie a lo que la desmaterialización del espacio. En primer lugar vale citar la extensión de la lógica del simulacro, que implica la conversión de la realidad en espectáculo o *imagen-de-realidad* –apoyado en Guy Debord, Jameson señala a la imagen como la forma final de la reificación. En segundo término, puede mencionarse el desarrollo de una nueva tecnología, de nuevas máquinas –Jameson se refiere sobre todo a la informática– que, a diferencia de las típicamente modernas como el ferrocarril, carecen de todo vestigio de materialidad, lo cual hace imposible su representación. Y por último puede citarse la generación de un segundo grado de la abstracción del dinero. El primer grado de abstracción sería el descrito por Simmel en *Soziologie des Geldes* y en “Die Großstädte und das Geistesleben”; el segundo sería provocado por la extensión del capitalismo financiero posmoderno. En este segundo grado de abstracción, el dinero se hace aún más abstracto de lo que es por naturaleza al librarse de todo anclaje en la materialidad y pasar a flotar libremente como un mensaje en la red cibernética.

Todas las antedichas mutaciones en la lógica espacial y la íntimamente vinculada crisis de la historicidad tienen como consecuencia el desfase entre la estructura de la conciencia de los sujetos –esto es, sus esquemas perceptivos y de acción– y el espacio en que habitan.

Así llego en definitiva a mi argumento principal: que esta última mutación en el espacio -el hiperespacio posmoderno- ha logrado trascender finalmente las capacidades del cuerpo humano individual para situarse, organizar perceptivamente su entorno inmediato y ubicar cognitivamente su posición en un mundo externo susceptible de cartografiarse. Ya he sugerido que esta alarmante disyunción entre el cuerpo y su medio ambiente edificado -que es a la perplejidad inicial del modernismo anterior lo que las velocidades de la nave espacial son a las del automóvil- puede erigirse en símbolo y análogo de ese dilema aún más agudo que es la incapacidad de nuestras mentes, al menos en la actualidad, para trazar un mapa de la gran red comunicacional global, multinacional y descentrada en que estamos atrapados como sujetos individuales (Ibíd.).

Salvando las diferencias, es preciso admitir que Jameson llega a conclusiones en cierto sentido similares a las de los autores de Frankfurt. El destino del sujeto posmoderno esquizofrénico y el sujeto administrado autómatas es la cautividad en

una suerte de unidimensionalidad de la que es prácticamente imposible escapar. Sin embargo, frente a una situación de desesperanza análoga, Jameson no se refugia, como lo hacen los autores de Frankfurt, en la resignación y la melancolía de la crítica negativa. El autor norteamericano propone la confección de mapas cognitivos: una suerte de cartografía de la totalidad social que permita a los sujetos ubicarse en su medio ambiente, posibilitando de ese modo la praxis política revolucionaria.

## VI. Conclusiones

En el presente trabajo intenté esbozar un abordaje diacrónico de la ideología contrapuesto al análisis sincrónico realizado por Žižek en “Espectro de la ideología”. Para ello, inspirado en trabajos de los pensadores del *Institut für Sozialforschung* y en los desarrollos teóricos de Fredric Jameson, se realizó una periodización que consta de tres fases —a saber, la Sociedad Liberal, la Sociedad Administrada y el Posmodernismo— y se le adjudicó a cada uno de ellas un modo determinado de encarnación de la ideología. En esta indagación, el modo en que se estructura la personalidad en los diferentes períodos —sujeto burgués clásico, sujeto autoritario o autómatas, sujeto esquizofrénico— se reveló como elemento clave en la definición del modo de encarnación de la *cosa ideológica*. La relación entre ideología y subjetividad se convirtió de este modo en una suerte de eje que cruzó todo el escrito. Pasaré revista ahora brevemente a las conclusiones.

El modo propio de encarnación de la ideología en la sociedad liberal es la doctrina, o un discurso de carácter racional con pretensiones de autonomía respecto a la totalidad social de la que surge. Este modo de encarnación de la ideología está vinculado con un sujeto fuerte como el liberal, que debe ser convencido y persuadido de la racionalidad del estado de cosas socio-político.

En cuanto a la sociedad administrada, Adorno y Horkheimer señalan que la *industria cultural* y la propaganda actúan como sucedáneos o herederos de la ideología; sin embargo, afirman que la ideología propiamente dicha de este período es la estructuración de la conciencia de las masas, y no los miserables artefactos que la duplican y contribuyen a apuntalarla. Este modo de encarnación de la ideología se inspira en reificación lukácsiana, pero la modifica a partir de una teoría de la manipulación. Tal como Lukács, los autores de Frankfurt aceptan la idea de que existe un modo de estructuración unitario de la conciencia, pero supeditan los contenidos de ese modo conciencia a los productos culturales difundidos por la *industria cultural* y la propaganda.

En cuanto al Posmodernismo, al indagar en los escritos de Jameson, llegamos a la conclusión de que aquello que puede caracterizarse como la falsa conciencia de la era posmoderna es la desestructuración de la conciencia subjetiva —o, para decirlo en otros términos, la fragmentación del sujeto— provocada por una mutación fundamental en la lógica espacio-temporal. Se produce un desfase entre los esquemas perceptivos y de acción de los sujetos y el hiperespacio posmoderno, lo cual conduce a la desorientación generalizada y la imposibilidad de la praxis.

Soy consciente, a partir de la lectura de Jameson, de que todo tipo de periodización supone la selección y acentuación de algunos rasgos de las fases históricas definidas y, consecuentemente, el olvido de otros. Sin embargo, nada de lo dicho en este escrito debe considerarse como definitivo sino como una suerte de ejercicio teórico de reflexión sobre el pasado y sus lazos con el presente.

## Notas

1. A partir de aquí utilizaré el esquema de modelo sociológico implícito desarrollado por Benhabib (2003), el cual ya fue expuesto en la introducción: (a) estructura económica, (b) estructura política, (c) estructura de la personalidad. [Volver](#)
2. Este sujeto burgués, heroico, orgulloso, auto-controlado y hasta ascético, es comparado en *Dialéctica de la ilustración* con el Odiseo de Homero. Aquí no trataremos la filosofía de la historia de carácter pesimista desarrollada por Adorno y Horkheimer; sin embargo, vale mencionar que, en su intento obsesivo por dominar la naturaleza, el sujeto burgués termina generando efectos diametralmente opuestos a los buscados. Podría afirmarse entonces que el yo fuerte de la época liberal contiene en germen al yo débil de la sociedad administrada. “Pero cuanto más intenso resulta el interés de un individuo respecto del poder sobre las cosas, tanto más lo dominarán las cosas, tanto más le faltarán rasgos verdaderamente individuales, tanto más su espíritu se transformará en autómatas de la razón formalizada” (Horkheimer, 2007: 28). [Volver](#)
3. *Cui bono* es un término propio del derecho romano que implica la pregunta por quién es el beneficiario de determinado delito. El uso que le dan Adorno y Horkheimer es aquí claro; en vez de realizar un análisis ideológico clásico –negación determinada- de los objetos ideológicos totalitarios, es preciso simplemente preguntarse a quién benefician dichos objetos. [Volver](#)
4. Podría hablarse también de una industria cultural propagandística, como la que es impulsada por Joseph Goebbels en el *Drittes Reich*. Los filmes *Jud Süß* y *Triumph des Willens* son ejemplos de esta combinación entre propaganda e industria cultural. [Volver](#)
5. Esto es, en términos de Deleuze, una lógica que “socava y destruye enérgicamente la de las sociedades y economías más tradicionales o precapitalistas” (Jameson, 2002: 185). [Volver](#)
6. La “desterritorialización” es otra noción que Jameson toma prestada de Deleuze. En cuanto a la desmaterialización, se trata de un término propuesto por mí. [Volver](#)
7. En el capítulo III de *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, donde se trata la problemática de la esquizofrenia, Jameson recurre a términos como protensión y retención, los cuales son desarrollados por Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Sin embargo, Husserl no es citado en ningún momento. Es posible que Jameson esté más inspirado en Derrida –quien, en *La voz y el fenómeno*, realiza un análisis del problema de la temporalidad en Husserl- que en Husserl mismo. Recordemos que *La voz y el fenómeno* es uno de los textos fundacionales del post-estructuralismo francés (Scavino, 2007), corriente de pensamiento con la que Jameson no deja de estar ligado, a pesar de que le propine fuertes críticas. Nótese que la combinación de temáticas fenomenológicas con estructuralistas es uno de los rasgos característicos del pensamiento de Derrida a fines de los años sesenta (Peñalver, 1990). [Volver](#)

## Bibliografía

- Adorno, Theodor, 2004. “Culture industry reconsidered” en *The culture industry*. New York, Routledge.
- Adorno, Theodor-Max Horkheimer, 2007. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Akal.
- Adorno, Theodor-Max Horkheimer, 1965. *Frankfurter Beiträge zur Soziologie 4. Soziologische Excursus. Nach Vorträgen und Diskussionen*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- Adorno, Theodor - Max Horkheimer, 1971. *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires, Proteo.

- Adorno, Theodor-Max Horkheimer, 1962, *Franfurter Beiträge zur Soziologie 10. Sociológica II. Reden und Vorträge*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- Balibar, Étienne, 2001. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Benhabib, Seyla, 2008. “La crítica de la razón instrumental”, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE.
- Dänemann, Rüdiger, 2005. *Georg Lukács. Eine Einführung*. Wiesbaden, Panorama.
- Gellner, Ernest, 1994. *Posmodernismo, razón y religión*, Buenos Aires, Paidós.
- Honneth, Axel, 2007. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz.
- Horkheimer, Max, 2007. *Crítica de la razón instrumental*. La Plata, Terramar.
- Horkheimer, Max, 2003. *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Jameson, Fredric, 2002<sup>a</sup>. “Cultura y capital financiero”, en Fredric Jameson, *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- Jameson, Fredric, 2005. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires, Paidós.
- Jameson, Fredric, 2008. “La posmodernidad y el mercado”, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE.
- Jameson, Fredric, 2002c. “El posmodernismo y la sociedad de consumo” en Fredric Jameson, *El giro cultural*. Buenos Aires, Manantial.
- Jameson, Fredric, 2002b. “Marxismo y posmodernismo” en Fredric Jameson, *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- Jameson, Fredric, 1997. *Periodizar los 60*. Córdoba, Alción Editora.
- Jameson, Fredric, 2004. *Una modernidad singular*. Barcelona, Gedisa.
- Jay, Martin, 1974. *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social*. Taurus, Madrid.
- Lukács, Georg, 2002. *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Editorial Nacional.
- Marcuse, Herbert, 1968. *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Sur.
- Marcuse, Herbert, 1985. *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral.
- Marcuse, Herber, 2003. *Razón y revolución*. Madrid, Alianza.
- Marx, Karl - Friedrich Engels, 2005. *La ideología alemana*. Buenos Aires, Santiago Rueda Editores.
- Marx, Karl - Friedrich Engels, 2001. *El manifiesto comunista*, Buenos Aires, Gradifco.
- Marx, Karl, 2004, *El Capital*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Morin, Edgar, 2007. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Buenos Aires, Paidós. Palti, Elías José, 2005, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una*

*tradición ante su "crisis"*. Buenos Aires, FCE.

Peñalver, Patricio, 1990. *Deconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona, Montesinos.

Rorty, 2008. "Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista", en Slavoj Žizek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE.

Scavino, Dardo, 2007. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Buenos Aires, Paidós.

Thompson, John B., 1990, *Ideology and modern culture: critical social theory in the era of Mass Communication*. Stanford, Stanford University Press.

Žizek, Slavoj, 2008<sup>a</sup>. "¿Cómo inventó Marx el síntoma?", en Slavoj Žizek (comp.), *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE.

Žizek, Slavoj, 2008<sup>b</sup>. "El espectro de la ideología", en Slavoj Žizek (comp.), *Ideología: Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE.

Por: Gros, Alexis Emanuel para [www.revistaafuera.com](http://www.revistaafuera.com) | Año VI Número 11 | Mayo 2012